Enzo Traverso

La historia desgarrada

Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales

Herder

ScanTOPDF
www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

ENZO TRAVERSO

LA HISTORIA DESGARRADA

Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales

Traducción DAVID CHINER

Herder

Versión castellana de DAVID CHINER, de la obra de ENZO TRAVERSO,
L'Histoire déchirée, Éditions du Cerf, Paris 1997

Diseño de la cubierta: CLAUDIO BADO y MÓNICA BAZÁN

© 1997, Les Éditions du Cerf, Paris

© 2001, Empresa Editorial Herder, S.A., Barcelona

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso
de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: HUROPE, S.L.
Depósito legal: B-50.406-2000
Printed in Spain

ISBN: 84-254-2135-7 **Herder** Código catálogo: FIL2135

Provenza, 388. 08025 Barcelona - Teléfono 93 476 26 26 - Fax 93 207 34 48
E-mail:editorialherder@herder-sa.com - http: // www.herder-sa.com

... una lata de Zyklon, el gas con el que se mataba a los judíos en Auschwitz y Maidanek. Me habría gustado ver una única lata situada sobre un zócalo, en una salita, sin nada más entre las cuatro paredes; habría simbolizado la Alemania de Adolf Hitler, igual que una vez se expuso el vaso de Eufronio en el Metropolitan Museum, solo, para presentar uno de los ejemplos más logrados de las creaciones de la Antigüedad griega.

RAOUL HILBERG
La Politique de la mémoire

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

ÍNDICE

Prefacio 11

Capítulo primero. «ALERTADORES DE INCENDIO». *Por una tipología de los intelectuales ante Auschwitz* 17
Las «musas enroladas» 22
Los supervivientes 25
La ceguera de los intelectuales 27
Dos excepciones alemanas 31
El contexto: invisibilidad y acomodación 34
Exiliados y «alertadores de incendio» 38
Pensar Auschwitz 43

Capítulo II. AUSCHWITZ «ANTE». *De Kafka a Benjamin* 51
Digresión sobre Max Weber 51
El «orden del horror»: Franz Kafka 56
La mirada del *Angelus Novus*: Walter Benjamin 64

Capítulo III. LA «IMAGEN DEL INFIERNO». *Hannah Arendt* 79
Exiliados y apátridas 79
Las fábricas de la muerte 84
La culpabilidad organizada 87
Los campos 90
El totalitarismo: un paisaje brumoso 96
La banalidad del mal 103

Capítulo IV. AUSCHWITZ Y HIROSHIMA. *Günther Anders* 111
Judíos y «hombres sin mundo» 111
La vergüenza prometeica 117
La obsolescencia del hombre 122
Eichmann y el piloto de Hiroshima 129

www.scantopdf.eu

Capítulo V. El imperativo categórico de Adorno 133
Ars poetica interdicta *133*
Crítica del progreso 135
Barbarie moderna 141
Fascismo y antisemitismo 144
La «rebelión de la naturaleza» 146
Ticket mentality 148
Autodestrucción de la razón 151

Capítulo VI. Paul Celan y la poesía de la destrucción 157
«Desde dentro de la lengua de muerte» 157
Todesfuge 162
El mensaje en la botella 167
La poesía después de Auschwitz 170
La esperanza en el hueco de la desesperación 173

Capítulo VII. Intelectual en Auschwitz. *Jean Améry y Primo Levy* . . . 181
Itinerarios paralelos 181
Judíos por obligación 182
Necesidad e imposibilidad de comprender Auschwitz 187
Razón y memoria 190
Moralizar la historia 196

Capítulo VIII. La responsabilidad de los intelectuales.
Dwight MacDonald y Jean-Paul Sartre 203
Auschwitz y el final de la idea de progreso: Dwight MacDonald . . . 206
Judío por la mirada del otro: Jean-Paul Sartre 218

Conclusión. Racionalidad y barbarie 235
La imagen del infierno 235
La cadena 239
La muerte reificada 244
Auschwitz y la modernidad 247

PREFACIO

Este libro se sitúa en la encrucijada entre la historia de las ideas y la de los intelectuales para reconstituir la primera reflexión sobre el genocidio judío, la que tuvo lugar durante los años cuarenta y cincuenta, una época en la que sólo ocupaba un lugar marginal en el seno de la cultura europea. Mostraremos así que las líneas fundamentales de un debate hoy en día central en la historiografía como en la filosofía, la literatura y el cine ya se dibujaron durante la guerra y los años siguientes. Para seleccionar las figuras estudiadas me he basado tanto en el lugar que ocupan en la cultura del siglo XX como en mi inclinación personal, según criterios en cierta medida subjetivos. Entre las obras de los escritores que fueron testigos, me siento más próximo a las de Primo Levy y Jean Améry que a otras, a veces más conocidas, cuando no mediatizadas. Entre los filósofos que intentaron pensar el desgarro de Auschwitz, los interrogantes planteados por Hanna Arendt, Theodor W. Adorno y Günther Anders me parecen primordiales. En el ámbito de la poesía, me he atenido a una lectura de la que considero la obra superior, la de Paul Celan, aun sabiendo que no era la única (como prueban sobradamente las investigaciones de Rachel Ertel sobre la poesía yiddish de la aniquilación). Este enfoque selectivo implica inevitablemente exclusiones; otros podrán discutir mis elecciones o lamentar ausencias importantes. Asimismo, la elección de Dwight MacDonald y de Jean-Paul Sartre pretende mostrar la pluralidad de enfoques que, al final de la guerra, caracteriza a la cultura occidental ante el descubrimiento de los campos de exterminio. A pesar de dichos límites, creo que del conjunto de las obras aquí estudiadas se desprende un conmovedor esfuerzo para reconocer, nombrar y pensar una ruptura de la humanidad y un desgarro de la historia, sin duda los más profundos de este siglo. Este libro reconstituye, analiza y

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

critica dicho esfuerzo. Ambiciona pues repasar diferentes trayectorias intelectuales a partir de una misma experiencia fundadora a la que todos se enfrentaron de una manera u otra.

En ese sentido, el presente libro no es un repertorio de las interpretaciones históricas, teorías filosóficas y creaciones literarias suscitadas por el genocidio judío en la cultura del siglo XX; otros lo hicieron, con resultados más o menos útiles e interesantes, y sus investigaciones son aquí citadas, a veces discutidas y criticadas. Tampoco tiene en cuenta aspectos importantes del debate actual sobre Auschwitz, como por ejemplo la *Historikerstreit* alemana sobre la que ya me pronuncié en otro lugar, en una obra sobre los judíos y Alemania que fue para mí una etapa preliminar de esta reflexión.

Los dos seminarios que dirigí en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, entre 1994 y 1996, me brindaron una ocasión irremplazable para presentar y discutir algunas de las ideas centrales reunidas en este libro. El primero trató de «La cultura judeoalemana en el exilio», el segundo de «Auschwitz y los intelectuales». En una primera versión, algunos capítulos de este libro fueron objeto de una ponencia en las jornadas de estudios y coloquios. Así, el capítulo sobre Primo Levi y Jean Améry fue presentado en el coloquio internacional sobre «La memoria de los crímenes y genocidios nazis», organizado en noviembre de 1992 por la Fundación Auschwitz en la universidad libre de Bruselas; el capítulo sobre Sartre fue discutido en el coloquio sobre «Las formas de la exclusión» organizado en París por la Maison des Sciences de l'Homme en junio de 1995; las tesis centrales desarrolladas en el primer capítulo, que esboza una tipología de los intelectuales ante el genocidio judío, fueron expuestas durante dos jornadas de estudio sobre «Las identidades europeas en el siglo XX» organizadas por la universidad de París VII y el Institut d'Histoire du Temps Present en marzo de 1996. Una primera versión provisional de algunos capítulos o párrafos de este libro fue publicada en forma de artículos en diferentes revistas: *Bulletin trimestriel de la Fondation Auschwitz*, 1993, n. 36-37; *Les Temps modernes*, 1993, n. 568; *Lignes*, 1995, n. 26; *Europe*, 1996, n. 804.

Agradezco a los amigos que leyeron íntegra o parcialmente el manuscrito de esta obra sus provechosas críticas y sugerencias: Marina Cedronio, Jean-Michel Chaumont, Sonia Combe, Michael Löwy, Arno J. Mayer, Thérèse Rabiller y Michel Surya. Gracias a Heinz Wismann por su lectura crítica, por sus consejos y por haber aceptado este libro en su bella colección. Por último, este libro no sería lo que es sin las correcciones, las sugerencias, la paciencia y el cariño de Magali.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

LA HISTORIA DESGARRADA

ScanToPDF
www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

Capítulo primero

«ALERTADORES DE INCENDIO»

Por una tipología de los intelectuales ante Auschwitz

La importancia de Auschwitz en nuestras representaciones de la historia de la Segunda Guerra Mundial es un fenómeno relativamente reciente que data de finales de los años 1970. Tras la guerra, el exterminio de los judíos de Europa aparece como una de sus páginas trágicas entre muchas otras y sólo ocupa un lugar marginal en la cultura y el debate intelectual. La actitud dominante es la del silencio. Durante al menos tres decenios, dicho silencio sólo será roto ocasionalmente, con motivo de ciertos acontecimientos literarios (el premio Goncourt a André Schwarz-Bart por *Le Dernier des justes*, en 1959) o políticos (el proceso Eichman en Jerusalén y las polémicas en torno al libro de Hannah Arendt sobre la «banalidad del mal»). Estudiar el primer intento de reflexión sobre el genocidio judío significa ir en pos de las excepciones, querer identificar a las mentes que no se conforman con la regla general, que aparecen profundamente afectadas por un acontecimiento invisible para la mayoría de observadores. En palabras de Walter Benjamin eso significa «cepillar la historia a contrapelo», estudiar un fragmento de cultura ignorado por sus contemporáneos e inspirado en un acontecimiento que, cuando se produjo, fue acogido con incomprensión, incredulidad o indiferencia, generalmente traducidas en silencio, sin suscitar protestas o indignación, y mucho menos reflexión. Auschwitz no es ni el caso Dreyfus ni la guerra civil española, ni tampoco la guerra de Argelia o la de Vietnam: episodios ante los que los intelectuales se sintieron interpelados y reaccionaron asumiendo sus «responsabilidades».[1] En el caso

1. Basta aquí con recordar un célebre artículo de Noam Chomsky, «The Responsibility of Intellectuals», *New York Review of Books*, 23 de febrero de 1967.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

del genocidio judío, este papel de conciencia crítica de la sociedad es desempeñado por una pequeña minoría de figuras marginales, en la mayoría de casos supervivientes de los campos de la muerte o exiliados, apartados de sus países de origen y extranjeros en su país de acogida.

A partir de una clasificación puramente descriptiva y algo resumida, podríamos distinguir a este respecto cuatro grandes grupos de intelectuales: en las antípodas, los *colaboracionistas* y los *supervivientes*, unos al servicio de los perseguidores, los otros milagrosamente huidos de la muerte, «salvados»[2] entre la gran masa de víctimas; en medio, una multitud de intelectuales no «traidores» sino a menudo trágicamente *cegados* en el contexto de la guerra; en los confines, en la frontera con las víctimas, el pequeño número de los que, según otra caracterización de Walter Benjamin, podríamos llamar perfectamente «alertadores de incendio»,[3] a saber los que dan la alarma, reconocen la catástrofe, la nombran y la analizan.[4]

El primer grupo, minoritario pero no despreciable, incluye a quienes el historiador suizo Philippe Burrin definió elegantemente como las «musas enroladas»,[5] muy destacable en Francia por la calidad de sus representantes (Louis-Ferdinand Céline, Robert Brasillach, Charles Maurras, Pierre Drieu La Rochelle y bastantes otros)[6] pero extendido al conjun-

2. Me refiero aquí al título italiano original de la obra de Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Turín, 1986 (*Les Naufragés et les Rescapés*, Gallimard, París, 1989).

3. Walter Benjamin, *Sens unique*, Les Lettres Nouvelles, París, 1987, p. 205.

4. En el caso de los intelectuales, semejante clasificación me parece más adecuada que el tríptico de Raul Hilberg, *Exécuteurs, Victimes, Témoins. La catastrophe juive 1933-1945* (Gallimard, París, 1994), donde la categoría de *bystanders* (cuya traducción como «testigos» podría prestarse a malentendidos) incluye a la vez ciertas formas de colaboración y resistencia.

5. Philippe Burrin, *La France à l'heure allemande, 1940-1944*, Éd. du Seuil, París 1995, cap. XXII.

6. Sobre la colaboración de los intelectuales en Francia, véase Jeannine Verdès-Leroux, *Refus et violences. Les milieux littéraires à l'extreme droite des années trente aux retombées de la Libération*, Gallimard, París 1996. Para concluir su destacable investigación, intenta demostrar una tesis discutible: el valor literario de los colaboradores era inversamente proporcional a su compromiso.

to de la Europa ocupada por los ejércitos alemanes (Julius Evola, Giovanni Gentile y Ezra Pound en Italia, Paul de Man en Bélgica, Knut Hamsun en Noruega y muchos más en otros países). En el extremo opuesto tenemos al segundo grupo, el de los supervivientes, los escritores y testigos que fueron deportados por ser judíos (Jean Améry, Paul Celan, Primo Levy) o su compromiso político (Robert Antelme, David Rousset, Eugen Kogon) y que pudieron regresar de los campos nazis. El tercero y de lejos el más numeroso es el formado por la gran mayoría de los intelectuales europeos y americanos que, durante o después de la guerra, escriben sobre el nacionalsocialismo (el movimiento en torno a revistas como *Der Ruf, Die Wandlung* y *Der Monat*, seguido del Grupo 47 en Alemania; las corrientes de ideas inspiradas por un diario como *Combat* y revistas como *Les Temps Modernes*, *Critique* o *Esprit* en Francia, *Il Ponte* o *Il Politecnico* en Italia; finalmente, la verdadera pléyade de revistas de los *New York Intellectuals* en Estados Unidos, desde *Partisan Review* hasta *Commentary*). Pese a ciertas intuiciones, permanecen *ciegos* ante el genocidio, como si su «horizonte de visibilidad» no les permitiese alcanzar los campos de la muerte. El último grupo está formado por un pequeño núcleo de inmigrantes judíos alemanes (Hannah Arendt, Günther Anders, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse y otros), los primeros que, ya durante la guerra, sitúan a Auschwitz en el centro de su reflexión. A este último grupo debería añadirse un cierto número de personalidades, tanto las que pertenecen al círculo de emigrantes (especialmente el caso de Thomas Mann) o al de países de acogida (Dwight MacDonald en Estados Unidos) como las que permanecen en Europa (Karl Jaspers en Alemania, Vladimir Jankélévitch y Georges Bataille en Francia).

Esta clasificación se establece a partir de una doble pregunta que tiene en cuenta tanto un compromiso político (¿qué actitud ante el nacionalsocialismo?) como una postura intelectual (¿qué reflexión sobre Auschwitz?). Deberíamos pues evitar confundir a cada uno de estos cuatro grupos con un *medio* intelectual. Dicha noción puede aplicarse a los exiliados judeoalemanes organizados en círculos y redes en las fronteras culturales, a menudo lingüísticas, bien definidas (la Escuela de Fráncfort, la New School for Social Research, la revista *Aufbau*). Las demás figuras aquí analizadas pertenecen en cambio a diferentes medios

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

totalmente capaces de franquear las demarcaciones de este cuadríptico. Dos representantes paradigmáticos de la *intelligentsia* europea «ciega» al genocidio como Aron y Sartre participan, a pesar de sus divergencias y especificidades, en el mismo medio intelectual que Bataille (uno de los pocos que intentó pensar Auschwitz en la Francia de posguerra). Si hay un medio al que pertenece el joven químico turinés Primo Levi cuando regresa de la deportación no es el de su antiguo camarada de «bloque» Jean Améry, sino más bien el del antifascismo «accionista» italiano, de izquierda, pero no comunista (Franco Antonicelli escribe el prefacio de la primera edición de *Si esto es un hombre*). Otros como Améry o Celan se refugian tras la experiencia de los campos en Bruselas y París, donde se mantienen al margen de todos los «medios»; desconocidos en vida en el mundo francófono, alcanzan la celebridad en el seno de una cultura alemana en la que se inscriben como irreductibles *Heimatlose*. Algunos emigrados judeoalemanes y algunos colaboradores compartieron en cambio un mismo medio intelectual antes de 1933. Jaspers fue amigo de Heidegger; H. Arendt, G. Anders y H. Marcuse sus discípulos. Tras la guerra, Jaspers se niega a volver a ver a su antiguo amigo y escribe incluso un abrumador informe sobre su actitud bajo el régimen hitleriano (dicho testimonio será decisivo para que las autoridades de ocupación prohíban enseñar al filósofo de Messkirch).[7] El propio Anders, que le dedica un ensayo en 1948, lo evita cuidadosamente, incluso después de volver a Europa e instalarse en Viena en 1950. En 1947 y 1948, Marcuse le escribe dos cartas incendiarias en las que se dirige explícitamente a «un hombre identificado con un régimen que envió a millones de mis correligionarios a las cámaras de gas».[8] Su ex amante Hanna Arendt no da muestras de tal intransigencia. En 1933 rompen toda relación y, al final de la guerra, no duda en calificarlo de «asesino potencial» en una carta a Jaspers; pero reanudarán su amistad a partir de 1950.[9] En

7. Véase Hugo Ott, *Martin Heidegger. Élements pour une biographie*. Payot, París 1990, pp. 340-345.

8. Ambas cartas se publicaron en francés en *Les Temps Modernes*, 1989, n. 510, pp. 2-4.

9. Elzbieta Ettinger estudió la historia de la amistad entre estos dos intelectuales en *Hanna Arendt et Martin Heidegger*, Éd. du Seuil, París 1995.

1969, en un ensayo que dedica a Heidegger con motivo de sus ochenta años, sólo evoca la adhesión del filósofo al nacionalsocialismo en una nota a pie de página donde se minimiza como una «escapada».[10]

Dichos ejemplos dejan bastante claro que estas cuatro constelaciones intelectuales no están separadas por muros infranqueables. De hecho, al final de la guerra, Auschwitz no es más que un acontecimiento funesto entre otros y, por consiguiente, quienes tienen la intuición o la lucidez de ver en ello una ruptura de la civilización pertenecen a medios intelectuales con otras tendencias. Todos los supervivientes y exiliados sólo pueden ser antifascistas, aunque el antifascismo *no vea* el genocidio judío (y menos aún el gitano). Clasificar a los intelectuales según su actitud ante Auschwitz implica pues un distanciamiento histórico, una mirada retrospectiva e incluso un cierto «anacronismo». Se trata de analizar sus textos a partir de un interrogante –por ejemplo, la singularidad histórica del nacionalsocialismo y el genocidio– presente hoy en día de forma obsesiva, pero casi inexistente en la época en que fueron escritos. Un debate como el *Historikerstreit* sería totalmente inconcebible al final de la guerra o incluso a mediados de los cincuenta. No obstante, gracias precisamente a esta mirada retrospectiva podemos reconocer a los «alertadores de incendio» como a las manchas rojas en los cuadros del pintor Lefeu-Améry.[11]

Para fijar las fronteras esenciales de esta primera reflexión podríamos indicar como puntos de referencia las *Tesis de filosofía de la historia* de Walter Benjamin (1940) y *Los Orígenes del totalitarismo* de Hanna Harendt (1951). En este decenio crucial –el periodo de la guerra y la inmediata posguerra– sale a la luz un impresionante conjunto de obras: Erich Fromm analiza el antisemitismo en *El miedo a la libertad* (1941) y Franz Neumann estudia las estructuras del nacionalsocialismo en *Behemoth* (1942); Max Horkheimer y Theodor W. Adorno escriben *La dialéctica de la razón* (1944) y después, respectivamente, *Eclipse de la razón* (1946) y *Minima Moralia* (1944-1947); Günther Anders elabo-

10. Hanna Arendt «Martin Heidegger à quatre-vingt ans», *Vies politiques*, Gallimard, París 1974, pp. 318-319.

11. Jean Améry, *Le feu ou la Démolition*, Actes Sud, Arles 1996.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

ra los conceptos y redacta un gran número de textos que serán reunidos en el primer tomo de *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956), Paul Celan compone *Todesfugue* (1945) y Karl Jaspers publica su ensayo filosofico-político sobre la «culpabilidad alemana» (1946); Bruno Bettelheim y Leo Löwenthal consagran estudios pioneros al problema del terror totalitario (en 1943 y 1946 respectivamente) y Primo Levi narra su paso por Auschwitz en *Si esto es un hombre* (1947); Jean-Paul Sartre expone en un ensayo sus reflexiones sobre la cuestión judía (1946), poco después de publicarse el de Dwight MacDonald sobre «La responsabilidad de los pueblos» y *L'univers concentrationnaire* de David Rousset (ambos publicados en 1945) y antes de *L'Espèce humaine* de Robert Antelme (1947). Se trata pues de un conjunto de obras que abarcan ámbitos muy diferentes, de la filosofía a la historia, de la poesía a la sociología política. El hilo rojo que los atraviesa y une es una interrogación común sobre la guerra, el nazismo, el antisemitismo y la catástrofe que tiene lugar o se acaba de consumar. El genocidio judío está directamente en el origen del análisis de varios de estos autores. Los textos de Benjamin y Arendt enmarcan este debate: el primero, al proponer una visión de la historia en la que la idea de progreso ha sido sustituida por la de catástrofe, a guisa de premonición de una tragedia inminente; la segunda, al introducir una nueva categoría política, la del totalitarismo, que reinterpreta el siglo XX en el horizonte del universo *concentracionario*.

Las «musas enroladas»

En estas páginas no trataremos de los fascistas ni los colaboradores. Sus motivaciones son diferentes: a veces el oportunismo se impone al odio, a veces se someten a la autoridad con un sentimiento trágico del deber, a veces la guerra y la ocupación les libran de una marginación mal vivida y crean condiciones más favorables para la expresión de un antisemitismo patológico. Sea cual sea su situación, son los últimos de los que podríamos esperar un esfuerzo de *pensar* Auschwitz.

La categoría de las «musas enroladas» abarca casos muy diferentes. La participación de algunos intelectuales y escritores franceses en las recepciones del Instituto Alemán en el París ocupado sin duda revela

tanto su oportunismo como su voluntad de adaptarse al nuevo orden impuesto por las autoridades nazis. Pero eso no siempre se traduce en la producción de escritos fascistas o panfletos antisemitas que siguen siendo la especialidad de autores como Céline o Brasillach. Martin Heidegger y Carl Schmitt permanecen leales pero abandonan toda responsabilidad en el seno del régimen nazi a partir de 1934-1935. Su actitud no es la misma que la de Giovanni Gentile, quien manifestó su desacuerdo con las leyes antisemitas promulgadas por Mussolini en 1938, pero más tarde aceptó presidir la Accademia d'Italia bajo la república de Saló, en el momento de la caza de partisanos y la deportación de los judíos (antes de ser ejecutado por la Resistencia).

Más allá de la ideología, la adhesión de los intelectuales al Tercer Reich, a sus aliados y a su política criminal se debe a menudo a una verdadera fascinación estética ejercida por el nazismo. Durante los años treinta, su influencia es profunda en amplios sectores de la cultura europea, incluyendo figuras que encontraremos más tarde en el movimiento antifascista. El régimen hitleriano les parece la encarnación de esperanzas apocalípticas, de impulsos vitalistas e irracionales, como el triunfo simultáneo de la naturaleza y la técnica, de la fuerza y el mito, elementos que les seducen ante el cataclismo de la guerra y el hundimiento del antiguo orden europeo. Sólo podemos ver en ello la culminación de una tendencia que se manifestó en el periodo de entreguerras, o incluso antes, espoleada por el entusiasmo con el que los futuristas italianos celebraron los bombardeos aéreos y por la exaltación mística de Ernst Jünger describiendo las «tormentas de acero» del primer conflicto mundial. Una fascinación por el nazismo particularmente intensa sobre la «segunda generación del nihilismo europeo»,[12] en busca de una salida a la crisis del mundo burgués liberal que no fuese el socialismo sino la «revolución conservadora»; una fascinación que Walter Benjamin percibía como una tendencia a la «estetización de la vida política», cuyas expresiones más impactantes eran los desfiles nazis de Núremberg y las «catedrales de luz» de Leni Riefenstahl. Ese era por ejemplo el estado de

12. Véase a este respecto el capítulo II de Daniel Lindenberg, *Les Années souterraines, 1937-1947*, La Découverte, París 1990.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

ánimo de Drieu La Rochelle, quien expresa en su diario su admiración por Hitler, incluso en su fracaso, con las siguientes palabras: «Hitler me gusta hasta el final, a pesar de todos sus errores, de todas su ignorancias, de todas sus sandeces. Grosso modo ha encarnado mi ideal político: orgullo físico, búsqueda de la prestancia, del prestigio, heroísmo guerrero E incluso una necesidad romántica de consumirse, de destruirse en un impulso no calculado, no medido, excesivo, fatal».[13]

Salvo excepciones, las «musas enroladas» no son *ejecutores*, pero, en diferentes periodos y diferentes grados, contribuyen al advenimiento y consolidación de un régimen criminal. Su reacción ante el genocidio judío va desde la aprobación al silencio cómplice. Ni una sola palabra de reprobación, de arrepentimiento o autocrítica será pronunciada por Martin Heidegger, para quien las cámaras de gas no son más que una de las múltiples expresiones de la modernidad técnica, con el mismo rango que la agricultura mecánica.[14] En general, la reflexión de las «musas enroladas» sobre Auschwitz no supera la obscenidad de este aforismo.

Deberemos pues dejar de lado a los colaboracionistas. Nos será más útil centrarnos en la memoria de los supervivientes, interrogarnos sobre las causas del silencio general y la clarividencia de algunos exiliados, que exige una explicación histórica y sociológica.

13. Pierre Drieu La Rochelle, *Journal 1939-1945*, Gallimard 1992, p. 403.

14. Texto de una conferencia pública que dio en Bremen en 1949, citada en Wolfgang Schirmacher, *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, Karl Albert, Friburgo 1983, p. 25. El intento de Rüdiguer Safranski de asimilar esta postura de Heidegger con la desarrollada por Adorno y Horkheimer en *La dialéctica de la razón* no parece convincente (*Heidegger et son temps. Biographie*, Grasset, París 1996, pp. 339-340). Más allá de las indudables afinidades en su crítica de la modernidad técnica (aún más acentuadas en el caso de H. Marcuse y G. Anders), la reflexión de los representantes de la Escuela de Fráncfort concluye en un nuevo «imperativo categórico» –«nunca más Auschwitz»–, mientras la de Heidegger se traduce en una pura y simple banalización del genocidio judío. Sobre Heidegger y el genocidio judío véanse las esclarecedoras observaciones de Jürgen Habermas, «Martin Heidegger: l'œuvre et l'engagement», *Textes et contextes*, Éd. du Cerf, París 1994, pp. 191-194.

Evidentemente, no nos sorprenden la profundidad ni la lucidez de la mirada de los escritores-testigos: provienen de una experiencia que los ha situado directamente en el corazón del infierno, sus escritos parecen ilustrar el célebre aserto materialista de Ludwig Feuerbach según el cual la existencia determina la conciencia. Sin duda la experiencia no siempre es la misma y engendra formas de aprehensión diferentes; aunque extrema en todos los aspectos sigue siendo parcial y limitada. Ningún superviviente ha accedido nunca a una percepción global del sistema *concentracionario* nazi a partir de su mera experiencia. Todos sus escritos son eminentemente subjetivos. Así, las concepciones que se desprenden del relato autobiográfico de Robert Antelme no coinciden con las procedentes de las reflexiones filosóficas de Jean Améry: el primero insiste en la humanidad compartida e irreductible de verdugos y víctimas, el otro en el «hombre deshumanizado» como nueva figura surgida en los campos. Asimismo, la descripción del universo *concentracionario* de la obra homónima de David Rousset difícilmente podría superponerse a la de un libro casi contemporáneo como *Si esto es un hombre* de Primo Levi. Buchenwald no es Auschwitz, la mirada del deportado político no siempre corresponde a la del deportado judío. Los recuerdos personales están inevitablemente filtrados por sensibilidades, mentalidades, estilos de pensamiento, categorías de interpretación y de juicio que pueden variar considerablemente, o incluso elaborarse en el seno de contextos culturales y políticos muy diferentes cuya influencia no podría subestimarse. Rousset escribe *L'univers concentrationnaire* como militante político. Antelme aporta un testimonio en el que el recuerdo engendra y agota a su vez la escritura: *L'Espèce humaine* es su único libro. Levi escribe su relato sobre Auschwitz tan pronto recupera sus fuerzas, habitado por un sentimiento de liberación y alivio: asir la pluma es para él la realización de un acto terapéutico. Este relato será el punto de partida de una obra literaria muy rica, de la que Auschwitz constituye el inicio y el epílogo (*Los naufragados y los supervivientes*). En cuanto a Améry, deberá esperar mucho antes de poder plasmar en una hoja blanca todo el «resentimiento» provocado por su sufrimiento. A diferencia de Levi, Antelme o Rousset, no regresa a su país tras la guerra. Ya no hay *Heimat*

www.scantopdf.eu

para un escritor y crítico judío nacido en Viena. Ni tampoco para un judío de lengua alemana de Czernowitz: Celan sobrevive gracias a la poesía que escribe en una lengua que le pertenece y que percibe al mismo tiempo como enemiga, una lengua alemana que quiebra, abre y transforma hasta convertirla en lengua del duelo universal.

Hay tantos recorridos de la memoria como itinerarios vitales. A menudo obsesionados por un sentimiento de vergüenza y culpabilidad típicos de los supervivientes, a estos testigos les acecha una tentación autodestructiva a la que sucumbirán primero Celan, después Améry y finalmente Levi.[15] Si mi atención se centra en estos últimos es porque se trata de dos grandes escritores cuya vocación nace de la experiencia de Auschwitz, para quienes el acto de testimoniar es indisoluble del intento de comprender, sabiendo que eso significa entrar en una zona de sombras que jamás podremos iluminar completamente. La obra de Celan participa a su manera en este intento, pese a su voluntad de permanecer al margen de todo debate, de toda reflexión o movimiento organizados, atrincherado en el interior de un campo poético cuyas fronteras delimitó debidamente en *El Meridiano*. Todo esfuerzo de pensar la relación de Auschwitz con la cultura topa inevitablemente con Celan, como mostrará entre otras la reflexión filosófica de Adorno.

Levi y Améry no tenían opción, estaban por así decirlo condenados, clavados al recuerdo: su estancia en Auschwitz estaba inscrita en su carne. Lo que los distingue de otros supervivientes no es un recuerdo particular, que compartan con éstos como una inevitable condición existencial, sino el hecho de convertir Auschwitz en la fuente inspiradora de su obra, la imposibilidad de pensar la vida y la cultura al margen de esa ruptura. A este respecto cabe añadir que los textos de los supervivientes casi nunca son el producto de una reflexión colectiva. Celan, Levi, Améry y Antelme no se frecuentaban. A veces se comunicaban mediante un intermediario, como Levy y Améry gracias a una amiga común. Incluso solían evitar las asociaciones de antiguos deportados. El calor humano de esos lugares no favorece mucho la escritura de la memoria,

15. Omar Bartov, «Intellectuals on Auschwitz: Memory, History and Truth», *History and Memory*, vol. V, 1993, n. 1, p. 102.

que necesita soledad para decir la «desolación» de la experiencia vivida. Los supervivientes no forman un grupo homogéneo y unificado sino más bien un medio intelectual delimitado por fronteras literarias, sin redes ni sociabilidades compartidas. Quizá ni siquiera deberíamos hablar de un *medio* intelectual; constituyen una suerte de círculo secreto e invisible unido por afinidades electivas, más allá de las fronteras y las lenguas, por una solidaridad y una complicidad que implican la distancia.

La ceguera de los intelectuales

Los testimonios de los supervivientes llegan en momentos diferentes y son redactados por escritores a menudo desconocidos cuando regresan de los campos. Por ello no parecen encontrar interlocutores atentos y receptivos. Sartre sin duda no podría haber escrito nada comparable a *Si esto es un hombre*, y nadie podría reprochárselo. Lo que realmente sorprende en sus *Réflexions sur la question juive* (1946) es en cambio la incapacidad, por no decir la imposibilidad, de basar una reflexión en el genocidio o incluso en los relatos de los testigos. En el momento en que ya aparece como la encarnación típica del intelectual comprometido, Sartre designa a los judíos como las víctimas olvidadas en el clima de euforia patriótica. Sin embargo, no sitúa el exterminio en el centro de su análisis. En su ensayo, las cámaras de gas apenas son mencionadas, de forma totalmente marginal. Como sería absurdo acusarle de haber *ocultado* conscientemente el genocidio, su texto puede ser interpretado como un documento que revela la imposibilidad, para la cultura europea surgida de la Segunda Guerra Mundial, de reconocer en ello una ruptura de la civilización y, a partir de esta constatación, repensar su trayectoria. Aunque perciba las cámaras de gas como un acontecimiento extremo, para él la «cuestión judía» sigue siendo el antisemitismo francés del caso Dreyfus y de la Tercera República. No obstante, junto a Georges Bataille y Vladimir Jankélevitch es uno de los pocos autores que evocan el exterminio de los judíos, en un contexto cultural y político marcado por otras preocupaciones.

El historiador Walter Laqueur captó acertadamente el mecanismo de negación psicológica que, durante la guerra, llevó a la opinión públi-

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

ca del mundo occidental a no *ver* el hecho empero *conocido* del exterminio de los judíos. En 1942, la noticia de la eliminación de un millón de judíos en Polonia no era portada del *New York Times*: la publicaba en sus páginas interiores, cual un suceso, como para indicar que no había que creérselo demasiado.[16] Semejante actitud psicológica perdura tras la guerra, cuando ya no cabe duda alguna sobre la realidad del genocidio. La percepción de los acontecimientos está condicionada por mentalidades que se instalan en la larga duración, modeladas al hilo de varias generaciones. Todo ocurre como si Europa y el mundo occidental se negasen a levantar la mirada ante el acontecimiento monstruoso que habían alumbrado. ¿Imposibilidad de asumir la culpabilidad como sugieren algunos?[17] Imposibilidad en todo caso de mirar la realidad. Tampoco en Núremberg el crimen del genocidio ocupará el centro del juicio.[18]

Esta invisibilidad de Auschwitz queda bien ilustrada por el itinerario de Raymond Aron –puro producto de la «política de la asimilación»[19] que modeló al judaísmo francés desde la Revolución–, quien vive el periodo de la guerra junto al general De Gaulle, en Londres, donde dirige *La France Libre*. En sus memorias explica con claridad las razones del silencio de dicha revista ante el genocidio: «¿Qué sabíamos en Londres? ¿Acaso lo evocaron los diarios ingleses? Si lo hicieron, ¿era como hipótesis o como afirmación? Conscientemente, mi percepción era más o menos la

16. Walter Laqueur, *Le Terrifiant Secret. La «solution finale» et l'information étouffée*, Gallimard, París 1981, pp. 94-95 (la palabra *suppression* del título original inglés evoca en mi opinión tanto el «silenciamiento» de la información como la «negación» del hecho).

17. Según Christian Delacampagne, «ante la amplitud de la Shoah, el mundo occidental experimentó una culpabilidad tan intensa que, sintiéndose incapaz de asumirla, empezó por rechazarla de plano. Optó por alejar el recuerdo del crimen antes que intentar analizar sus causas. Y, para protegerse mejor de un eventual regreso de lo alejado, adoptó durante al menos un cuarto de siglo una estrategia basada en la indiferencia» (*Histoire de la philosophie au XX siècle*, Éd. du Seuil, París 1995, p. 212).

18. Véase Annette Wieviorka, *Le Procés de Nuremberg*, Éd. Ouest-France, Memorial, Caen 1995, pp. 126-127.

19. M. Marrus, *Les Juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfuss*, prefacio de Pierre Vidal-Naquet, Complexe, Bruselas 1985.

siguiente: los campos de concentración eran crueles, dirigidos por infames guardias reclutados no entre los políticos sino entre los criminales comunes; la mortalidad era alta, pero las cámaras de gas, el asesinato industrial de seres humanos, no, lo confieso, no los imaginé y, como no podía imaginarlos, no los supe».[20] Si alguna vez este judío perfectamente «inauténtico» pero nada «vergonzoso» hubiese sido consciente del genocidio, podemos asegurar que, a semejanza de Lucien Vidal-Naquet, hubiese sentido como francés la ofensa que se le hacía como judío.[21] Si podemos caracterizar la condición de judío de Aron como una mezcla de indiferencia y silencio hasta la guerra, y después de silencio y dolor,[22] debemos añadir que semejante actitud era ampliamente compartida por los israelitas franceses.

En este testimonio de Raymond Aron hay una sorprendente correlación con el de un intelectual «judío-no-judío» italiano, Vittorio Foa, detenido en Turín a mediados de los años treinta por su compromiso con el movimiento antifascista. Es uno de los impulsores de *Giustizia e Libertà*, que algunos años más tarde se convertirá en la cuna de la resistencia intelectual en la península. En 1938 reacciona a las leyes antisemitas de Mussolini «no como judío, sino como un italiano que ve su país cubierto de vergüenza».[23] En 1945 –escribe en sus memorias– la atmósfera política, cultural y psicológica que reina en el país no está preparada para aprehender el significado del genocidio judío: «Volvían los supervivientes, uno de cada cien, de los campos de exterminio. Narraban y empezaban a escribir cosas inimaginables sobre la inhumanidad del poder y sobre la organización científica de la muerte, pero estos relatos no afectaban a nuestra alegría de vivir finalmente en paz.

20. Raymond Aron, *Mémoires. Cinquante ans de réflexion politique*, Julliard-Presses Pocket, París 1983, p. 242.

21. Véase Pierre Vidal-Naquet, «Témoignage d'un Français juif. Le journal de Me Lucien Vidal-Naquet (septembre 1942-février 1944)», *Réflexions sur le génocide*, La Découverte, París 1995, p. 100.

22. Véase Aline Benaim, «L'itineraire juif de Raymond Aron: hasard, déchirement et dialectique de l'appartenance», *Pardès*, 1990, n. 11, p. 166.

23. Vittorio Foa, *Il cavallo e la torre. Riflessioni su una vita*, Einaudi, Turín 1991, p. 106.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

Cómo explicar si no que el libro de Primo Levi *Si esto es un hombre* tuviese problemas para encontrar un editor: temíamos alterar un alivio colectivo, con el riesgo de caer en la complicidad. Pero los supervivientes mismos, empezando por Primo Levi, se afanaban sobre todo en rehacer una vida normal, recuperar una familia y un trabajo».[24]

Durante y después de la guerra, la reacción de la cultura norteamericana a la noticia de los campos de exterminio no es cualitativamente diferente de la de Aron, Sartre y Foa. Como la opinión pública es hostil a abrir las fronteras para acoger a una nueva masa de refugiados, el presidente Roosevelt quiere evitar ante todo que la intervención norteamericana en el conflicto parezca un acto motivado por la voluntad de defender a los judíos.[25] Como subrayó Paul Fussel en su estudio sobre la cultura popular y la psicología de masas durante el conflicto, la guerra norteamericana es sobre todo antijaponesa, pues se trata de borrar la vergüenza de Pearl Harbor. Siempre optimista y confiada en la victoria final, la prensa no deja de exaltar los logros militares de soldados, preferentemente aviadores, rubios y de origen anglosajón. Nada favorece la identificación con las víctimas.[26] La noticia del exterminio de los judíos mediante gas es difundida por la prensa nacional, la prensa judía le dedica incluso titulares, pero eso no suscita ninguna reacción particular. El silencio de los *New York Intellectuals* sobre el genocidio es aún más pasmoso. Salvo raras excepciones, no parecen percatarse de dicho acontecimiento.[27] Irving Howe, uno de los representantes más conocidos de este medio, evoca así ese periodo: «¿Cuándo tuvimos conocimiento por primera vez de las cámaras de gas? ¿Cómo reaccionamos a las noticias provenientes de Europa sobre el exterminio

24. *Ibid.*, pp. 69-70. Sobre el contexto politicocultural italiano, véase Filippo Focardi, «L'Italia antifascista e la Germania (1943-1945)», *Ventesimo secolo*, n. 13, 1995, pp. 121-155.

25. Véase David S. Wyman, *L'abandon des juifs*, Flammarion, París 1987.

26. P. Fussel, *À la guerre. Psychologie et comportements pendant la Seconde Guerre Mondiale*, Éd. du Seuil, París 1992.

27. Sobre el silencio de los intelectuales judíos norteamericanos, véase Stephen J. Whitfield, «The Holocaust and the American Jewish Intellectual», *Judaism*, n. 4, 1979, pp. 391-401.

sistemático de los judíos? [...] Estas preguntas, que también fueron las mías durante varios años, desencadenaban un enfrentamiento de recuerdos confusos. [...] La gente no reacciona a los grandes cataclismos con pensamientos claros y emociones poderosas; refunfuña, duda, se atrinchera tras antiguas opiniones, huye presa del temor».[28] Durante la guerra apenas recibió algunas informaciones por la prensa «de forma vaga y fragmentaria», después los hechos empezaron a precisarse, pero todo seguía distando mucho de una verdadera comprensión. No fue hasta los años cincuenta –añade– «cuando empecé a comprender que había vivido el momento más terrible de la historia de la humanidad». La reacción de Isaiah Berlin, intelectual británico que en la época trabaja en Washington para el Foreign Office, no es diferente.[29] La excepción más destacable es la de un intelectual de orientación trotskista, Dwight MacDonald, de quien cabe recordar el artículo «The Responsability of Peoples», aparecido en *Politics* en marzo de 1945. Criticaba la noción, muy corriente en la época, de una culpabilidad de la nación alemana en su globalidad, pero reconocía al mismo tiempo la singularidad y la novedad radical del genocidio judío.[30]

Dos excepciones alemanas

En este contexto, Karl Jaspers constituye un caso aparte. Su ensayo sobre la *Schuldfrage* (la cuestión de la culpabilidad, 1945) sólo encausa la historia alemana, pero el genocidio judío es uno de los temas implícitos; está constantemente presente, aunque nunca ose mencionarlo.[31]

28. Irving Howe, *A margin of hope. An intellectual autobiography*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York 1982, p. 247.

29. Véase I. Berlin, *En toutes libertés. Entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, Éd du Félin, París 1990, pp. 38-39.

30. Dwight MacDonald, «The Responsability of Peoples», *Politics*, marzo de 1945, pp. 82-93. Véase también I. Howe, p. 253.

31. Sobre los mecanismos psicológicos que hacen de Auschwitz algo innombrable en la Alemania de posguerra, véase la obra de Alexander y Margarete Mitscherlich, *Le Deuil impossible*, Payot, París 1972.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

Lo que le paraliza es un sentimiento abrumador de pudor y culpabilidad. Vivió el periodo del nacionalsocialismo y de la guerra en un aislamiento casi total, en Heidelberg, expulsado de la enseñanza por su oposición al régimen nazi y constantemente amenazado debido a que su mujer era judía. En otoño de 1945 retomó sus clases en un país en ruinas. Considera el horror de la guerra ante todo una tragedia alemana. «Nosotros los supervivientes –escribe– no hemos buscado la muerte. Cuando se llevaron a nuestros amigos judíos no bajamos a la calle, no gritamos hasta que nos destruyesen. Preferimos seguir con vida por un motivo muy débil, aunque justo: nuestra muerte no habría servido de nada. Que sigamos con vida nos convierte en culpables. Lo sabemos ante Dios, y eso nos humilla profundamente. Durante esos doce años algo ha pasado en nosotros, como una refundición de todo nuestro ser».[32] Añadirá incluso la necesidad de «asumir la culpabilidad de nuestros padres» (*ibid.*, p. 88). Hará de esta culpa una suerte de maldición inscrita en el destino de Alemania, que de este modo adquiría implícitamente un cierto sabor autocrítico: la repudiación de la actitud nacionalista que compartió hasta 1933.[33]

Reflexionar, en medio de los escombros, sobre la catástrofe que acaba de producirse viene a ser un «acto de contrición» cuya fuerza espiritual intenta sublimar la impotencia política de la oposición antinazi. Su actitud, que fue la de la Resistencia protestante de Martin Niemöller y Dietrich Bonhoeffer, la comparten en diversos grados intelectuales como el viejo historiador Friedrich Meinecke o el joven escritor Heinrich Böll, pero en 1945 permanece aislada en el conjunto de la cultura alemana. Jaspers es criticado tanto por los comunistas, que le reprochan su «americanismo», como por los conservadores, que le acusan de ser antiale-

32. Karl Jaspers, *La culpabilité allemande*, prefacio de P. Vidal-Naquet, Éd. de Minuit, París 1990, p. 81.

33. Véase especialmente su correspondencia de la época con la joven Hannah Arendt a propósito de su libro sobre Max Weber (1932). En tanto que judía, Hannah Arendt no podía aceptar la exaltación casi mística con la que Jaspers subrayaba la «germanidad» (*deutsche Wesen*) de Weber. Véase H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondance 1926-1969*, París 1996, pp. 50-53.

mán y filosemita. Ante la hostilidad con la que es acogido su ensayo sobre la *Schuldfrage*, abandona Heidelberg para retirarse en Basilea.[34]

La reacción de Thomas Mann presenta ciertas afinidades con la de Jaspers. A partir de 1942, en sus «Llamadas a los alemanes» transmitidas por la BBC, se convierte en uno de los primeros en denunciar, con sumo vigor, el proyecto nazi de «exterminar completamente a la población judía de Europa».[35] En enero de 1945, justo después de la liberación del campo de Auschwitz, enumera las pruebas del genocidio encontradas en Birkenau: «las osamentas humanas, los toneles de cal, la canalización del gas de cloro y las instalaciones para la incineración; además, los montones de prendas y zapatos de talla pequeña, zapatos de niño [...]». Respecto al campo de Auschwitz indica la cifra de 1 715 000 víctimas, sacada de una contabilidad criminal cuyas huellas se habían encontrado en los «archivos de la muerte» que los nazis conservaban «con el sentido alemán del orden» (*ibid.*, pp. 285-286). Mann se dirige a sus compatriotas alemanes con el fin de sacudir sus conciencias e instilarles «el horror, la vergüenza y el arrepentimiento» (*ibid.*, p. 287). Percibe el genocidio judío ante todo como una tragedia *alemana*, una catástrofe sin precedente que tendrá como consecuencia la marginación de su país natal del mundo civilizado. Para este escritor, que durante la guerra concibe su *Doktor Faustus* como una metáfora de la Alemania y del nacionalsocialismo, este último no es más que la expresión pervertida y demoníaca de un estrato profundo del alma germánica.

En un célebre discurso pronunciado en Washington, en 1945, evoca el insoportable horror de los crímenes nazis con el único fin de proceder a «un trozo de autocrítica alemana» (*ein Stück deutscher Selbstkritik*).[36]

34. Véase Anson Rabinbach, «Der Deutsche als Paria. Deutsche und Juden in Karl Jaspers *Die Schuldfrage*», en Moltmann (ed.), *Erinnerung. Zur Gegenwart des Holocaust in Deutschland-West und Deutschland-Ost*, Harg»Herchen, Fráncfort del Meno 1993, p. 181.

35. Thomas Mann, *Appels aux Allemands*, Balland-Martin Flinker, París 1985, p. 183.

36. Thomas Mann, «Deutschland und die Deutschen», *Essays*, t. II *Politik*, Hermann Kurzke (ed.), Fischer, Fráncfort del Meno 1977, p. 297. Véase tam-

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

En resumen, la actitud de los intelectuales antifascistas europeos y norteamericanos no se distingue de la de los Aliados; para emplear una metáfora de Shoshana Felman, hacen la historia sin mirarla, y sobre todo sorteando el infierno.[37] Diferentes elementos contribuyen a esta ceguera ante la realidad del genocidio judío. Ante todo, el peso de costumbres y mentalidades muy arraigadas que ahora se revelan incapaces de comprender y adaptarse a una nueva situación. Subsiste un fondo social y cultural de antisemitismo, más o menos acentuado según las circunstancias y los contextos nacionales, debido al cual la opinión pública es insensible o indiferente a la suerte de los judíos de Europa. El antisemitismo nazi es percibido a lo sumo como la prolongación de antiguas prácticas de discriminación y persecución antes que como la puesta en práctica de un proyecto radicalmente nuevo de aniquilación.

Un segundo elemento que reduce el impacto del genocidio es que acontece durante una guerra cuyas víctimas, tanto militares como civiles, se cuentan por decenas de millones. En la marea de noticias sobre los bombardeos, las deportaciones y las dispersiones de millones de hombres y mujeres, la noticia de la masacre de los judíos en Polonia aparece inevitablemente atenuada. Comprender el significado de los campos de exterminio y las cámaras de gas, de una máquina administrativa, burocrática e industrial al servicio de la masacre sistemática de un pueblo, se hace mucho más difícil cuando esos acontecimientos se inscriben en un contexto global de destrucción y muerte. En cierta medida, los campos nazis quedan ocultos tras el sitio de Leningrado, la desaparición de Varsovia y de Berlín bajo un montón de ruinas, los

---

bién Kurt Sontheimer, *Thomas Mann und die Deutschen*, Fischer, Fráncfort del Meno 1965, pp. 115-117. Si pensamos en una obra como las *Considérations d'un apolitique* (Grasset, París 1975), publicada poco después de la Primera Guerra Mundial, estas afirmaciones de Th. Mann también adquieren, como la *Schuldfrage* de Jaspers, un sabor autocrítico más personal.

37. Shoshana Felman, «Camus' *The Fall*», en S. Felman, D. Laub, *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, Routledge, Nueva York 1992, p. 191.

sufrimientos de la población civil, los bombardeos que aniquilan ciudades enteras, desde Coventry hasta Dresde. Con esto no se pretende menguar las responsabilidades de las potencias aliadas y las naciones europeas, su silencio y su pasividad ante los campos de exterminio, sino solamente situarlas en su contexto.

Para dar cuenta de esta invisibilidad del genocidio debe considerarse un último elemento: la relación de la conciencia con el poder de la imagen. Ahora bien, las imágenes de los campos de exterminio son mucho más conocidas hoy que durante o incluso tras la guerra. Sin la indispensable ayuda que supone la visión directa del horror, la noticia de las fábricas de la muerte permanece abstracta, vaga y en el fondo incomprensible. El correo del gobierno polaco en el exilio, Jan Karski, no queda traumatizado cuando recibe la noticia de las masacres de judíos, pero sí cuando militantes del Bund le hacen visitar clandestinamente el gueto de Varsovia. Susan Sontag dio una definición particularmente aguda de esta relación de la conciencia con la imagen evocando su experiencia personal: «El primer encuentro del individuo con el inventario fotográfico del horror extremo es una suerte de revelación, el paradigma de la revelación moderna: una epifanía negativa. Para mí fueron las fotos de Bergen-Belsen y Dachau que vi por casualidad en una librería de Santa Mónica en julio de 1945. Nada de lo que vi más adelante –en foto o realidad– me conmovió tan dura, profunda e instantáneamente».[38] Pero estos materiales fotográficos y cinematográficos no se conocen durante el conflicto, y su difusión será muy limitada en el periodo inmediatamente posterior, en ocasiones sometida a una verdadera censura, la mayoría de veces ignorada por una opinión pública deseosa de girar página y olvidar los horrores de la guerra.

Otros factores contribuyen a atenuar el impacto del genocidio. Para el judaísmo oficial, Auschwitz no representa un acontecimiento nuevo, sino más bien la eterna repetición del pasado, la enésima página del sufrimiento milenario del pueblo judío. Respecto al sionismo, ve confirmado su análisis de la diáspora como un trágico atolladero, y reforzada su convicción en la opción nacional. Variante particular de una visión judeo-

38. Susan Sontag, *On photography*, Farrar, Strauss & Giroux, Nueva York 1977, pp. 19-20.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

céntrica del mundo, el historicismo sionista consistirá, como ha subrayado Saul Friedländer, en integrar Auschwitz «en la secuencia histórica de las catástrofes judías que desembocan en el nacimiento redentor de un Estado judío».[39] En lo inmediato, semejante enfoque consiste en no ver Auschwitz y, a largo plazo, en «privatizarlo», en apropiárselo como un elemento de legitimación política. Ben Gurion nunca comprenderá el alcance del genocidio, en el nacionalsocialismo ve sobre todo la ocasión de una nueva ola migratoria judía hacia Palestina.[40] En medios sionistas, sólo unos pocos como Gershom Scholem se interrogan desde febrero de 1940 sobre el porvenir de Europa «tras la eliminación de los judíos».[41]

En cambio, el silencio de la *intelligentsia* judía de Polonia se debe simplemente a su aniquilación. El judaísmo de Europa oriental, reprimido en la URSS bajo el estalinismo y dislocado en Polonia desde 1939, es completamente aniquilado a partir del verano de 1941, primero por los *Einsatzgruppen* (unidades especiales alemanas), después en los guetos y las cámaras de gas. La cultura yiddish desaparece con todos sus representantes. Los intelectuales sólo pueden lanzar un grito de alarma desesperado, como es el suicidio de Shmuel Zygielbaum en 1943, o sino «lanzar una botella al mar», como los historiadores reunidos en torno a Emmanuel Ringelblum, que deciden ocultar sus archivos bajo el suelo del gueto de Varsovia para que la posteridad conserve una huella de la aniquilación.[42] Cabe precisar a este respecto que la *intelligentsia* judeoalemana tuvo el privilegio frente a la de Europa oriental de disponer de seis o siete años, entre 1933 y el inicio de la guerra, para abandonar una nasa que se cierra inexorablemente pero de forma aún gradual. Las autoridades nazis «alientan» esta opción multiplicando las medidas

39. Saul Friedländer, *Memory, history and the extermination of the jews of Europe*, Indiana University Press, Bloomington 1993, p. 44.

40. Véase Tom Segev, *Le septième million. Les israéliens et le génocide*, Liana Levi, París 1993, p. 39.

41. W. Benjamin, G. Scholem, *Briefwechsel 1933-1940*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1980, p. 319. Véase también G. Scholem, *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, Calmann-Lévy, París 1979, p. 247.

42. E. Ringelblum, *Chroniques du ghetto de Varsovie*, Robert Laffont, París 1993.

de discriminación y persecución a lo largo de todos los años treinta. Como resultado, durante al menos un cierto periodo una elite intelectual pudo reconstituirse y preservarse en el exilio. Los judíos de Europa oriental no tuvieron esta suerte: si Martin Buber puede esperar hasta marzo de 1938 para abandonar Berlín, Simon Dubnov es asesinado en diciembre de 1941, apenas unos meses después de la ocupación de Riga por el ejército alemán. Tras la guerra y la sovietización de los países de Europa oriental, el antifascismo erigido en ideología de estado determina la ocultación de la memoria del genocidio, según una práctica que Stalin ya impuso en Rusia durante la guerra, como demuestra la censura del *Libro negro* de Vassili Grossman e Ilya Ehrenburg.[43]

Los intelectuales siguen la corriente y comparten en su conjunto las orientaciones dominantes en el seno de la opinión pública. En los países ocupados, la tentación más fuerte es la de la adaptación. Philippe Burrin describió a este respecto la «acomodación oportunista» de una revista como los *Annales*. Dicha publicación se cierra debido a la condición de judío de su director, Marc Bloch, quien se unirá a la Resistencia y será fusilado en 1944. Pero Lucien Febvre lucha para que pueda ser nuevamente publicada en París bajo una nueva dirección. En la correspondencia entre ambos, las observaciones de Febvre adquieren a veces tonos desagradables. La reaparición se impone a toda consideración de principio, para asegurar el porvenir de la revista en el marco de una ocupación alemana duradera. El meollo implícito de semejante conflicto es, como señala nuevamente Philippe Burrin, aceptar la continuación de una vida intelectual «de cuyo horizonte los judíos habrían desaparecido».[44] Es esta una actitud bastante generalizada.

43. Ilya Ehrenburg, Vassili Grossman, *Le livre noir*, Solin-Actes Sud, París 1995.

44. Ph. Burrin, *La France à l'heure allemande*, p. 238. Véase también D. Lindenberg, *Les années souterraines*, pp. 106-108. Ambos historiadores subrayan la voluntad de Febvre de proseguir a toda costa con la publicación de los *Annales* en las condiciones de la ocupación, lo que implicaba un cierto grado de «adaptación». Ninguno reprocha a Febvre una actitud de «colaborador». El comportamiento de Febvre fue defendido por Peter Schöttler en su ensayo «Marc Bloch et Lucien Febvre face à l'Allemagne nazi», *Genèses*, n. 21, 1995, pp. 75-95.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

En la categoría de la «acomodación oportunista» sin duda es posible incluir a Sartre, al menos hasta 1943, fecha a partir de la cual es atraído por la Resistencia. Muy diferentes son los casos de Aron, exiliado en Londres, o de Foa, internado en una prisión fascista italiana. Lo que comparten es en cambio una misma incomprensión, el hecho de pasar al lado del crimen sin verlo, a pesar de su compromiso antifascista cuyas motivaciones éticas son por otra parte esenciales. En este sentido aparecen como «intelectuales cegados».

Exiliados y «alertadores de incendio»

La reacción de los exiliados alemanes ante el genocidio judío queda bien resumida por Hannah Arendt durante una entrevista con el ensayista Günther Gaus: «Era en 1943. De entrada no nos lo creímos, aunque a decir verdad mi marido y yo considerábamos a esos asesinos capaces de todo. [...] Y sin embargo debimos creerlo de verdad seis meses más tarde, cuando tuvimos la prueba. Esa fue la verdadera conmoción. [...] Era realmente como si se abriese un abismo ante nosotros».[45]

El evidente hiato que separa estas palabras de los testimonios de Raymond Aron, Vittorio Foa e Irving Howe antes citados no es, o en todo caso no sólo es, una cuestión de sensibilidades individuales. Baste recordar el impresionante número de escritos que, durante y justo después de la guerra, dedicaron al nacionalsocialismo y al antisemitismo los exiliados instalados en Estados Unidos (de los que más arriba di una lista incompleta). Constatamos así, ante el silencio de la cultura en Europa y Estados Unidos, una especificidad en la recepción judeoalemana del genocidio. En medio de la catástrofe, estos intelectuales exiliados son prácticamente los únicos además de las víctimas *que ven e intentan pensar Auschwitz.* Como semejante singularidad exige ser explicada, intentaremos aquí formular algunas hipótesis.

Todos esos filósofos, sociólogos, pensadores políticos y críticos lite-

45. H. Arendt, *La tradition cachée. Le juif comme paria*, Christian Bourgois, París 1987, p. 241.

rarios exiliados pertenecen a una misma *generación intelectual*. Nacieron con el cambio de siglo, quedaron profundamente marcados por la ruptura social y política de la Primera Guerra Mundial que determina la caída de los imperios wilhelmiano y habsburgués en Europa central. Se formaron en el efervescente y conflictivo clima cultural de la república de Weimar y finalmente se encontraron en el exilio tras el ascenso de Hitler al poder en 1933. Según Peter Gray, estos intelectuales judíos, «marginales del interior» (*outsiders as insiders*), desarraigados en el aspecto social y anticonformistas en el cultural mucho antes del nazismo, contribuyen a dar al espíritu de Weimar «su verdadero hogar: el exilio».[46] Sin duda el exilio significa para ellos un trauma enorme: la pérdida de un hogar, de una profesión, de la lengua materna, a veces la ruptura de los vínculos familiares y amistosos. Pocos son sin embargo los que deben abandonar una cátedra universitaria o una posición establecida en las instituciones. La característica esencial de estos intelectuales de vanguardia es precisamente su marginalidad social, que no siempre es incompatible con su notoriedad y la difusión de sus escritos. Periodistas, ensayistas y críticos en su mayoría, pierden su empleo pero no un patrimonio que nunca poseyeron. Asimilados y marginados, participan en la cultura alemana aun estando radicalmente separados de la *intelligentsia* oficial, del «mandarinato» académico.[47] Casi naturalmente orientados a la izquierda, dudan, a pesar de su simpatía por la Revolución rusa, si adherirse al comunismo, cuya base social es exclusivamente obrera y cuyo dogmatismo ideológico y prácticas sectarias suscitan la mayor desconfianza. La socialdemocracia les parece a menudo demasiado conformista, cuando no identificada con una república que resultó un fracaso y que no supo defender. La cultura dominante en el seno del judaísmo alemán de antes de 1914, el liberalismo, no ha resistido al advenimiento de las dictaduras fascistas y prácticamente no ejerce ya ningún poder de atracción sobre ellos.

46. P. Gay, *Le suicide d'une république. Weimar 1918-1933*, Calmann-Lévy, París 1993, p. 180.

47. Véase el clásico estudio de Fritz K. Ringer, *The decline of the german mandarins. The german academic community 1890-1933*, Harvard University Press, Cambridge 1969 y, más recientemente, Hauke Brunkhorst, *Der Intellektuelle im Land der Mandarine*, Suhrkamp, Fránckfort del Meno 1987.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

Muy asimilados y europeos, no consideran el sionismo una verdadera alternativa. Retomando la aguda fórmula de Michael Löwy, permanecen en estado de *disponibilidad ideológica*.[48]

En París como en Nueva York, se reúnen en torno a algunas revistas de la emigración como *Aufbau* y una pocas asociaciones o instituciones científicas como la Escuela de Fráncfort (acogida en el seno de la universidad de Columbia) y la New School for Social Research: redes y círculos que forman un verdadero *medio intelectual* del exilio.[49] Poseen todas las características que, según Karl Mannheim, designan a una *generación*: comparten un grupo de edad, un espacio historicosocial (el mundo cultural germánico durante la primera mitad del siglo), un destino (el exilio, consecuencia de su condición de judíos y su orientación política), y también un interrogante común más allá de la diversidad de enfoques (¿por qué el nacionalsocialismo?).[50]

48. M. Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Presses Universitaires de France, París 1988, p. 44.

49. Actualmente disponemos de dos obras fundamentales sobre la Escuela de Fráncfort: Martin Jay, *L'imagination dialectique. Historide de l'École de Frankfurt et de l'institut de recherches sociales (1923-1950)*, Payot, París 1977, y Rolf Wiggershaus, *L'École de Frankfurt. Histoire, développement, signification*, Presses Universitaires de France, París 1993. Sobre la New School for Social Research, véase Claus-Dieter Krohn, *Wissenschaft im Exil. Deutsche Sozial-und Wirtschaftswissenschaftler in den USA und die New School for Social Research*, Campus, Fráncfort del Meno 1987. En el marco de la inmensa literatura sobre la emigración intelectual alemana, bastará aquí con señalar los trabajos de H. S. Hughes, *The sea change. the migration of social thought 1930-1965*, Harper & Row, Nueva York 1975; A. Heilbut, *Exiled in paradise. German refugee artists and intellectuals in America*, Viking Press, Nueva York 1983; M. Jay, *Permanent Exiles. Essays on intellectual migration from Germany to America*, Columbia University Press, Nueva York 1986; Jean-Michel Palmier, *Weimar en exil*, Payot, París 1987, 2 vol.; A. Betz, *Exil et engagement. Les intellectuels allemands et la France, 1930-1940*, Gallimard, París 1991.

50. Véase Karl Mannheim, *Le problème des générations*, Nathan, París 1990, pp. 58-60. Sobre el concepto de generación en Mannheim, véanse sobre todo los estudios de la traductora de dicho texto, Nia Perivolaropoulou, «Karl Mannheim et sa génération», *Mil neuf cent, Revue d'histoire intellectuelle*, n. 10, 1992; «Temps socio-historique et générations chez Karl Mannheim», *L'homme et la société*, n. 111-112, 1994. He intentado dar una aplicación histórica a este modelo conceptual elaborado por Karl Mannheim en un estudio sobre «Les juifs et la cul-

El anticonformismo, la inquietud existencial y la mente abierta de esos intelectuales exiliados recuerdan mucho los rasgos que subrayaba Georg Simmel para designar la disonante mirada del «extranjero». Éste permanece como un observador crítico del medio que le rodea, con el cual siempre mantiene una cierta «distancia» (*Entfernheit*).[51] También podríamos situar su trayectoria bajo el signo de la «extraterritorialidad» (a la vez geográfica, política y cultural), según la fórmula propuesta por Siegfred Kracauer, escritor y crítico judío emigrado a París en 1933 y a Nueva York en 1941.[52] Según la tipología gramsciana, estos intelectuales no son ni «tradicionales» ni «orgánicos», a saber ni portadores de la visión del mundo de las antiguas elites dominantes (como por ejemplo el clero o, en gran medida, el mandarinato académico alemán bajo el imperio wilhelmiano), ni organizadores de la hegemonía ideológica de una clase social, proletaria o burguesa;[53] parecen más bien encarnar el «tipo ideal» de la *sozial freischwebende Intelligentz* (la *intelligentsia* sin ataduras, literalmente «los intelectuales que flotan libremente en el ámbito social») teorizada por Mannheim, a partir de una intuición de Alfred Weber, en *Ideología y utopía* (1929).[54] Según Mannheim, este estrato

---

ture allemande. Le problème des générations intellectuelles», *Revue germanique internationale*, n. 5, 1996.

51. Georg Simmel, «Exkursus über den Fremden», *Soziologie*, Verlag von Duncker und Humblot, Múnich 1922, p. 510. Sobre Simmel, véase Freddy Raphaël, «L'étranger et le paria dans l'œuvre de Max Weber et Georg Simmel», *Archives des sciencies sociales des religions*, 1986, 61/1.

52. Véase Enzo Traverso, *Siegfred Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade*, La Découverte, París 1994, y Martin Jay, «The Extraterritorial Life of Siegfred Kracauer», *Permanent Exiles*, pp. 152-197.

53. Véase Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. III («Quaderno 12, 1932, Appunti e note sparse per un gruppo di saggi sulla storia degli intellettuali»), Einaudi, Turín 1975, pp. 1513-1551.

54. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Verlag G. Schulte-Bulmke, Fráncfort del Meno 1969. Este concepto será recuperado y matizado por Mannheim durante los años cuarenta en sus *Essays on the sociology of culture*, Routledge, Londres 1992, p. 106. Sobre el concepto de *freischwebende Intelligentz* en Mannheim, véase Michael Löwy, «Karl Mannheim. Intellectuel sans attaches», *Critique*, números 517-518, 1990, y Joseph Gabel, *Mannheim et le marxisme hongrois*, «Méridiens» Klinksieck, París 1987, cap. VI.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

social relativamente independiente, en virtud de su desarraigo socioeconómico como de su exterioridad respecto a los puntos de vista dominantes, puede alcanzar una posición singular que le abra un «campo de visibilidad» *(Gesichtsfeld)* más amplio que el de los demás actores sociales. Estos intelectuales son un grupo social sumamente vulnerable por su movilidad geográfica y precariedad económica (dicho de otro modo, su no inserción nacional y, en la mayoría de casos, su escasísima inserción institucional). Pero su gran ventaja consiste en poder escapar, al menos en parte *(relativ)*, a los condicionamientos impuestos por las mentalidades dominantes y las visiones del mundo tradicionales. Su marginalidad les aboca casi naturalmente a cumplir la función crítica que, desde siempre, constituye la auténtica vocación del intelectual: encarnan la *heterodoxia*, piensan de otro modo, son disidentes.[55]

Durante la guerra, la condición de los intelectuales judeoalemanes exiliados corresponde perfectamente al modelo de la *freischwebende Intelligentz*. En el aspecto material, son todos verdaderos desarraigados: en el mejor de los casos, obtienen sus recursos de una institución científica emigrada (Th. W. Adorno, M. Horkheimer, F. Neumann), mientras los menos afortunados se hunden en la más negra miseria (W. Benjamin), y sobreviven casi siempre gracias a empleos precarios (S. Kracauer consigue becas, H. Arendt trabaja como lectora para una editorial de origen alemán y G. Anders es obrero en una fábrica californiana). Con mejor suerte, H. Marcuse y L. Löwenthal encuentran un empleo en la Office of War Information del gobierno norteamericano. En 1943, Hannah Arendt presentaba a estos refugiados como los portavoces de una «tradición oculta» del judaísmo moderno, la de los *parias*, de los apátridas (*stateless*) y de los «fuera de la ley jurídicos y políticos».[56]

En el aspecto intelectual, su posición, igual de móvil y «flotante», les hace ser extremadamente receptivos a cualquier nuevo acontecimiento y, al mismo tiempo, confiere a su mirada una lucidez y una profundi-

55. Véase Tomás Maldonado, *Che cos'è un intellettuale? Avventure e disaventure di un ruolo*, Feltrinelli, Milán 1995, p. 27. Esta concepción del intelectual fue reafirmada recientemente por Edward W. Said, *Representations of the Intellectual*, Vintage, Londres 1994.

56. H. Arendt, *La tradition cachée*, p. 74.

dad crítica fuera de lo común. Ajenos al medio cultural norteamericano (hasta la guerra no empezarán a escribir en inglés), han roto con su medio cultural primigenio, del que fueron expulsados y que ya ha sido sofocado por la *Gleichschaltung* nazi. Por otra parte, su pertenencia a un estrato intelectual judío completamente asimilado les permite rehuir toda imposición de tipo comunitario. Aunque debido a las persecuciones y el antisemitismo nazi suelan manifiestar una aguda conciencia de su condición de judíos, sólo excepcionalmente el judaísmo se convierte en un refugio espiritual o un hogar de repliegue identitario; más bien contribuye a acentuar su condición de *outsiders* y parias cosmopolitas. Saben hacer gala de una gran distancia crítica respecto a su grupo original, como demuestra la actitud de Hannah Arendt ante la tradición judía y el sionismo.[57] Dicho de otro modo, su punto de vista no es ni americano ni alemán, ni tampoco el del judaísmo oficial (religioso o sionista). Su perspectiva es la del *judaísmo paria*, de una minoría de apátridas huidos de la masacre que tiene lugar en Europa.

Pensar Auschwitz

Tenemos pues un conjunto de circunstancias históricas, políticas y culturales que sitúa a los intelectuales exiliados en una posición casi única, resguardados y al mismo tiempo lo bastante cerca de la destrucción como para verla e intentar pensarla. En estas condiciones, Auschwitz les parece desde el principio *una ruptura de civilización*. En mayo de 1944, Th. W. Adorno y M. Horkheimer perciben este acontecimiento como uno de los hechos capitales e ineludibles del mundo moderno, en el que no dudan en ver la expresión de una «autodestrucción de la razón».[58] En un texto de 1944 de *Minima Moralia*, Adorno presenta el exterminio «administrativo y técnico» de los judíos, ejecutado con los métodos típicos de un «trabajo mecanizado», en el marco de una «guerra sin odio»,

57. Dagmar Barnow, *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990, p. 79.

58. Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialectique de la raison*, Gallimard, París 1974, p. 15.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

como «el colmo de la inhumanidad» alcanzado por nuestra civilización.[59] En ese mismo año crucial, Hannah Arendt designa las «masacres administrativas» derivadas de las teorías raciales como acontecimientos que superan «no sólo la imaginación humana, sino también los marcos y categorías del pensamiento y la acción política».[60] Dos años más tarde, señala las «fábricas de la muerte» como «la experiencia central de nuestra época».[61] Auschwitz e Hiroshima designan, según Günther Anders, el inicio de una nueva era en la que la humanidad ya está «irrevocablemente en condiciones de autodestruirse».[62]

A este respecto resulta totalmente emblemático el itinerario de los representantes de la Escuela de Fráncfort. Herederos de una crítica romántica de la modernidad burguesa e industrial típica de la cultura alemana de principios de siglo, no dudan en considerar los campos de exterminio como un aterrador producto de la *Zivilisation*. Pero evidentemente no pueden compartir la visión de la *Kultur* defendida por pensadores conservadores y nacionalistas como Oswald Spengler o Möller Van der Bruck. Judíos y cosmopolitas, son insensibles a toda búsqueda de un alma germánica, atávica y profunda, percibida por otros ora como la salvación de Alemania (Heidegger) ora como su maldición (Th. Mann, Meinecke, Jaspers). Al mismo tiempo, el anclaje o al menos la permeabilidad de esos intelectuales judíos a la tradición del «anticapitalismo romántico»[63] les aleja de toda tentativa de aprehender Auschwitz mediante las categorías de una filosofía del progreso particularmente arraigada en la cultura de la Resistencia. Más allá de sus diferencias culturales y

59. Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, postfacio de Miguel Abensour, Payot 1991, p. 54.

60. H. Arendt, «La culpabilité organisée», *Penser l'événement*, Berlín, París 1989, p. 27.

61. H. Arendt, «L'image de l'enfer», *Auschwitz et Jérusalem*, Deux Temps Tierce, París 1991, p. 154.

62. «Gerspräch mit Günther Anders», *Das Günther Anders Lesebuch*, Diogenes, Zúrich 1984, p. 314.

63. Forjada originalmente por Georgy Lukács, esta definición es empleada aquí en la acepción que le dan M. Löwy y R. Sayre en *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité* (Payot, París 1992).

políticas, la *intelligentsia* europea quiere reanudar con la tradición de las Luces tras el paréntesis de la guerra y el fascismo. Los jóvenes intelectuales alemanes reunidos en torno al periódico *Der Ruf* apelan a Lessing; Sartre se refiere a Voltaire en la presentación de los *Temps Modernes*; a partir de 1944 Emmanuel Mounier se pregunta en *Esprit* sobre la necesidad de una nueva Declaración de los derechos humanos; el antifascismo italiano identifica la Resistencia con un segundo *Risorgimiento*[64] (especialmente a través de su revista más significativa, *Il Ponte*). En ese coro optimisma (basado en la recuperada confianza en el derecho, la razón y el progreso que impregna a toda la cultura de la Resistencia), el pensamiento judeoalemán introduce una disonancia dialéctica teñida de melancolía, dolor y a veces desesperación. La última voz que habría podido unirse a este coro, la de Ernst Cassirer, se apagó en la primavera de 1945, poco antes de la caída de Berlín. Los intelectuales judeoalemanes exiliados parecen aguafiestas; más que celebrar un nuevo triunfo de las Luces, les preocupa sacar una lección de la catástrofe; una catástrofe universal que, tras la bomba atómica sobre Hiroshima, adquiere los rasgos del Apocalipsis, de amenaza de un fin del mundo.

En este contexto de posguerra, la posición de la *intelligentsia* judeoalemana exiliada es pues totalmente singular. Lo que ha sido destruido no puede ser reconstruido, es una pérdida definitiva; su mirada se dirige más a los vencidos que a los vencedores. Ha heredado a la vez la crítica romántica de la modernidad industrial (expurgada de su inclinación nacionalista) y el universalismo de las Luces (liberado de su fe ciega en el progreso): gracias a este anclaje filosófico y cultural puede elaborar una nueva visión de la historia. En esta perspectiva, Auschwitz no aparece como un accidente, aunque grave, en el camino hacia la ineluctable mejora de la humanidad, sino como un producto legítimo y autén-

64. Según James D. Wilkinson, «los hombres y mujeres de la Resistencia se parecen a sus antepasados espirituales del siglo XVIII, los filósofos», *The intellectual resistance in Europe*, Harvard University Press, Cambridge 1981, p. 276. Para Alain Brossat, quien subraya el contraste entre la memoria resistente y la del judeocidio, «la narración resistente era una narración optimista, una narración de edificación, pues celebraba la victoria del derecho sobre la fuerza, la de la abnegación sobre la tiranía» (*Libération fête folle*, Autrement, París 1994, p. 59).

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

tico de la civilización occidental. Auschwitz desvela su lado sombrío y destructor, la racionalidad instrumental que puede ponerse al servicio de la masacre. Dicho de otro modo, Auschwitz aparece como «una ruptura casi total (*an almost complete break*) –según Hannah Arendt– en el flujo ininterrumpido de la historia occidental tal como el hombre la conoció durante más de dos milenios».[65] Y como una impugnación radical del concepto de civilización tal como fue forjado a lo largo de toda la historia del mundo occidental. La barbarie ya no figura como la antítesis de la civilización moderna, técnica e industrial, sino como su cara oculta, su doblez dialéctica.

Esta visión sigue siendo empero exclusiva de un pequeño número de intelectuales. En el espectro de una cultura judeoalemana sumamente diversificada también son posibles otros enfoques. Para Ernst Cassirer, el último representante de la *Aufklärung* emigrado a Nueva York al final de su vida, el antisemitismo nazi sólo es la expresión de una regresión hacia el mito en los tiempos modernos, e incluso una «entronización» del mito que, a través del judaísmo, ataca las fuentes del racionalismo ético occidental.[66] Un enfoque en ciertos aspectos análogo es el de Georg Lukács, para quien el nacionalsocialismo es el epílogo del irracionalismo moderno, nacido por oposición a las Luces (*La destrucción de la razón*, 1954).

Para otros, el nacionalsocialismo es el punto de partida de un planteamiento intelectual que no topa forzosamente con el genocidio. Leo Strauss interpreta las tragedias del presente como una confirmación de la superioridad de los Antiguos sobre los Modernos. Se repliega entonces en el estudio de los fundamentos de la filosofía política: su indagación sobre *La tiranía* (1948) analiza el pensamiento de Jenofonte sin abordar el tema de las tiranías del siglo XX. Karl Löwith reconstituye la metamorfosis por la cual, a lo largo de todo el siglo XIX, el pensamien-

65. H. Arendt, *The origins of totalitarianism*, Harcourt Brace & Company, Nueva York-Londres, 1973.

66. Véase la última parte de Ernst Cassirer, *Le Mythe de l'État*, Gallimard, 1993. Véase a este respecto Irène Kajon, «La philosophie, le judaïsme et le mythe politique moderne chez Ernst Cassirer», en Jean Seidengart (ed.), *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York*, Éd. du Cerf, París 1990, especialmente pp. 287-288.

to alemán desplaza su eje del idealismo al nihilismo (*De Hegel a Nietzsche*, 1941). Siegfried Kracauer emprende la búsqueda de signos anunciadores del nazismo en el cine de la República de Weimar, como un detective investigando tras el crimen (*De Caligari a Hitler*, 1947). En cuanto a Karl Popper, sitúa el totalitarismo en el centro de su reflexión, pero *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945) revela una preocupación mucho mayor por criticar a Marx que por aprehender el nazismo. También diferente es la actitud de Ernst Bloch, quien ya analizó el nazismo en *Herencia de este tiempo* (1935). Durante sus años de exilio en los Estados Unidos, entre 1937 y 1948, se consagra a un estudio monumental sobre las utopías de los tiempos modernos (*El principio de esperanza*) que los regímenes totalitarios nunca podrán suprimir.

El intento de pensar Auschwitz sólo concierne, pues, a una pequeña minoría de intelectuales, incluso entre los exiliados. Aunque el exilio favorezca una interrogación sobre el genocidio, sin duda no la hace normativa. Dicho esto, son precisamente las condiciones del exilio las que permiten explicar la singular profundidad de la mirada crítica de ese pequeño número de intelectuales. Como *judíos* no pueden permanecer indiferentes a las noticias del exterminio de sus correligionarios deportados a los guetos y los campos de Polonia. Al recibir las primeras noticias de Europa padecen una verdadera conmoción. Como *exiliados* captan casi inmediatamente el alcance de los acontecimientos, ajenos a los condicionamientos de las mentalidades y de su entorno, pues el genocidio significa el hundimiento irreparable y definitivo del mundo que los ha engendrado. Como *asimilados* no pueden interpretar Auschwitz según categorías puramente judías, como un acontecimiento interno de la desgraciada historia de su pueblo. El exterminio les parece un acontecimiento de dimensión *universal*, una cuestión ineludible ante la que está situada la humanidad entera. Para ellos la lección de Auschwitz va más allá de la «culpabilidad alemana» (¿acaso no supera las fronteras de Alemania?) y del duelo judío, para imponer un reexamen crítico de todo el itinerario de la civilización occidental. Las respuestas aportadas a esta interrogación serán diferentes, pero, a partir del reconocimiento del alcance universal de Auschwitz Th. Adorno y M. Horkheimer deciden explorar la cara oculta de la *Aufklärung*; H. Arendt busca en el totalitarismo las raíces de un horror nuevo que

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

ha «pulverizado manifiestamente nuestras categorías políticas, así como nuestros criterios de juicio moral»;[67] G. Anders puede captar una afinidad entre la barbarie moderna de las cámaras de gas y la de las bombas atómicas que destruyen Hiroshima y Nagasaki: para él son marcas de la «obsolescencia del hombre» en la civilización técnica del capitalismo tardío. Todos parecen retomar la lección de W. Benjamin, para quien debemos repensar la idea de «progreso» a partir de la noción de «catástrofe».[68]

Esta actitud universalista la expresa de forma extrema Jean Améry, figura singular de exiliado y superviviente a la vez. Así expresa su incapacidad de emocionarse como su acompañante cuando, en una representación del *Superviviente de Varsovia* de Arnold Schoenberg, llega el momento crucial en el que el coro entona el *Sch'ma Israel*: «Mi corazón no latía más rápido, pero me sentía más desamparado que ese camarada tan conmovido ante la oración de los judíos acompañada por los acentos del trombón. Más adelante pensé que no puedo ser judío en la emoción, sino únicamente en la angustia y la cólera, cuando la angustia se torna cólera para acceder a la dignidad: "Escucha Israel" no me concierne. Sólo un "escucha mundo" podría surgir de mí en un estallido de cólera. Tal es la voluntad del número de seis cifras inscrito en mi antebrazo. Tal es la voluntad del sentimiento de catástrofe que domina toda mi existencia».[69]

No confundamos este universalismo con la conquista de una mítica «neutralidad axiológica» (en el sentido weberiano) para observar la realidad histórica. Ni tampoco, siguiendo a Mannheim, con una síntesis de los puntos de vista de las diferentes clases y grupos sociales (o nacionales). Durante la guerra, los exiliados son los únicos que aprehenden Auschwitz porque son los únicos que pueden identificarse con las víctimas del genocidio y estar en condiciones de pensar ese desgarro

67. H. Arendt, «Compréhension et politique». *La nature du totalitarisme*, Payot, París 1991, p. 42.

68. W. Benjamin, «Thèses sur la philosophie de l'histoire», *Essais 1935-1940*. Denoël-Gonthier, París 1983, p. 199.

69. J. Améry, *Par-delà le crime et le châtiment*, Actes Sud, Arles 1995, pp. 164-165.

de la historia (los supervivientes necesitarán tiempo para poner en perspectiva e intentar explicar su experiencia). Su estatuto de parias agudiza, pues, la mirada crítica de los intelectuales exiliados. Su superioridad epistemológica se debe precisamente a la falta de ataduras, el desarraigo y la «acosmía» que caracterizan su condición: factores que, paradójicamente, les sitúan por encima de los puntos de vista estrechos, las ideas preconcebidas y las mentalidades tradicionales de los diferentes grupos nacionales y políticos. Mannheim diría que están situados sobre un observatorio más elevado. Pero las ventajas intelectuales de semejante posición son muy escasas en el ámbito político; en el fondo, sólo conducen a un sentimiento de frustración y terrible impotencia. Apátridas, desarraigados y marginales, las elites dominantes les perciben mucho más como *enemy aliens* (en Francia son incluso internados en campos al principio de la guerra) que como aliados o consejeros. Sus escritos son publicados en la mayoría de casos por revistas y editoriales de la emigración cuya difusión más o menos confidencial no puede influir en absoluto en la opinión pública. Si pueden *ver* Auschwitz en medio de un mundo ciego, el precio de esta clarividencia es el de su propia invisibilidad política. Como escribirá H. Arendt a finales de los años cincuenta, el profundo sentido humano y el cosmopolitismo «siempre han sido el gran privilegio de los pueblos parias». Pero este privilegio cuesta caro, pues suele acompañarse de una «acosmía» que puede traducirse en una «terrorífica atrofia» de todos los órganos utilizados para relacionarnos con el mundo.[70] Dicha acosmía era consecuencia de las persecuciones, la guerra y el exilio, en una época en la que, según Adorno, la reflexión de los emigrados tenía lugar en condiciones de una «vida mutilada».[71]

Las condiciones objetivas en las que se encontraban les impedían, pues, desempeñar completamente su función: a pesar de todas las dificultades materiales, eran capaces de elaborar un pensamiento crítico;

70. H. Arendt, «De l'humanité dans de *sombres temps*», *Vies politiques*, Gallimard, París 1974, p. 22.

71. Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Payot, París 1980, p. 29.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

lejos de encerrarse en una torre de marfil, manifestaban desesperadamente la voluntad de intervenir en la *polis*, pero no podían romper su aislamiento y su voz no encontraba destinatarios.[72] Todo contribuía a sofocarla. Eran los alertadores ignorados de un incendio que nadie se molestaba en apagar.

72. Si aceptamos la definición de intelectual propuesta por Pascal Ory y Jean-François Sirinelli –«Ni una mera categoría socioprofesional, ni un mero personaje, irreductible. Se tratará de un estatuto, como en la definición sociológica, pero trascendido por una voluntad individual, como en la definición ética, y orientado hacia un uso colectivo» (*Les intellectuels en France de l'affaire Dreyfuss à nos jours,* Armand Colin, París 1986, p. 10)–, constataremos entonces que los emigrados carecían cruelmente de este último atributo. Deberemos esperar decenios hasta que su mensaje sea finalmente escuchado.

Capítulo II

AUSCHWITZ «ANTE»
De Kafka a Benjamin

Sin poder imaginar el desgarro de la historia que lleva el nombre de Auschwitz, algunas figuras de la cultura alemana tuvieron súbitas iluminaciones, vagas intuiciones, a veces el presentimiento de la catástrofe que albergaba Alemania y el mundo occidental. No se trata de ir en búsqueda de profetas, sino más bien de captar el nuevo significado y el sorprendente alcance hermenéutico de la obra de ciertos autores, «iluminada» por la negra luz de Auschwitz. Intentaremos aquí releer algunos textos de Kafka como una metáfora, *ante litteram*, del proceso de destrucción de los judíos de Europa, y algunos escritos de Benjamin –especialmente sus «Tesis» de 1940– como la trama conceptual de una nueva visión de la historia en cuyo interior sería posible *pensar* el desgarro de la humanidad consumida en Auschwitz. El punto de partida lo constituye empero Max Weber, uno de los primeros en dirigir una mirada crítica a los aspectos inhumanos de la racionalización del mundo moderno.

Digresión sobre Max Weber

Max Weber murió en 1920, tras una guerra que vivió con espíritu pangermánico y al principio de una nueva época que lo vio alineado con los *Vernunftrepublikaner*, esos «republicanos por la razón» cuyo corazón conservaba nostalgias del imperio; no conoció el nazismo ni el horror de Auschwitz. Si bien fue uno de los pocos intelectuales y sabios de su generación que reflexionaron sobre la historia del judaísmo (elaborando en especial la noción de «pueblo paria»), el problema del antisemitismo

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

nunca estuvo en el centro de sus preocupaciones;[1] sin duda no podía imaginar las proporciones que ese fenómeno adquiriría tan sólo unos años después de su muerte. No obstante, en los albores de nuestro siglo, fue el primero en lanzar un grito de Casandra contra las amenazas inherentes a un proceso de modernización que, para él, habría la posibilidad de una nueva alianza entre racionalidad y barbarie. Analizaba la modernidad como el triunfo ineluctable de una «racionalidad con finalidad» (*Zweckrationalität*) productiva y utilitaria, basada en la abstracción, la cuantificación y el espíritu de cálculo, destinada a sustituir a la «racionalidad con valor» (*Wertrationalität*) y a imponerse como la única norma reguladora de la sociedad, librándose gradualmente de todo condicionante ético. Esta racionalización sólo podía conducir a un «desencanto del mundo» (*Entzauberung der Welt*), e incluso a una sociedad asfixiada por una «máquina burocrática», una «dominación mundial de la no fraternidad».[2] Al final de la Primera Guerra Mundial, esta visión sombría y profundamente pesimista del porvenir se traducía en su previsión de una nueva forma de esclavitud –racional y burocráctica– comparable a la del antiguo Egipto.[3] La sociedad moderna, tecnológica y racionalizada, le parecía una «jaula de acero» donde el hombre era aniquilado por la «petrificación mecánica» del conjunto de relaciones sociales. En sus

1. Max Weber, *Le judaísme antique*, Plon, París 1970. Según Richard L. Rubenstein, la teoría weberiana del pueblo paria judío habría aportado a los nazis una suerte de modelo en la solución final. Véase su ensayo «Anticipations of the holocaust in the political sociology of Maw Weber», en Lyman H. Letgers (ed.), *Western society after the holocaust*, Westview Press 1983. Esta interpretación es criticada convincentemente por G. Abraham, *Max Weber and the jewish question. A study of the social outlook of his sociology*, University of Illinois Press, Urbana & Chicago 1992, pp. 17-20. En cambio, según Wolfgang Mommsen es la teoría weberiana de la dominación carismática lo que involuntariamente habría preparado el terreno para el advenimiento del nazismo, al contribuir «a incitar mentalmente al pueblo alemán a la aclamación de un jefe, por tanto de Adolf Hitler» (*Max Weber et la politique allemande*, Presses Universitaires de France, París 1985, p. 511).

2. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tubinga 1978, t. I, p. 571.

3.Véase M. Weber, «Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland», *Gesammelte politische Schriften*, Mohr, Tubinga 1980, p. 332.

célebres conferencias de 1919 sobre la ciencia y la política como oficio y vocación (consideradas con razón su testamento intelectual), su crítica de la civilización occidental adquiría tonos casi apocalípticos. Su mirada se volvía sombría y desesperada. En *La ética protestante* empleaba el concepto de «desencanto del mundo», esencialmente para designar el proceso de secularización y eliminación de la magia y los mitos que caracteriza a la evolución de la civilización europea. Pero en sus conferencias de 1919, el mundo «sin dioses ni profetas» ya se había convertido en el destino ineludible y terrible del Occidente racionalizado. Con estoicismo y resignación, Weber no veía ninguna alternativa posible a esta civilización del cálculo, la administración, la frialdad técnica y la muerte del espíritu. El socialismo le parecía la amenaza de una dominación burocrática aún peor que la del capitalismo liberal.[4]

Contra el *Fortschrittsoptimismus* de muchos de sus contemporáneos, tanto liberales como socialistas, que contemplaban boquiabiertos la marcha de la historia hacia lo que consideraban un progreso natural e ineludible, su advertencia era de una implacable lucidez: «Lo que nos espera no es la floración del verano, sino ante todo una noche polar, glaciar, sombría y ruda».[5] Desde el inicio de su carrera universitaria en Friburgo, solía evocar un célebre pasaje del *Infierno* de Dante para denunciar la ilusión positivista de un porvenir de felicidad engendrado por la sociedad industrial. Según él, la puerta del futuro estaba coronada por la inscripción: «lasciate ogni speranza».[6]

Sin duda, Max Weber no podía prever la Segunda Guerra Mundial ni la destrucción de los judíos de Europa, pero sus reflexiones sentaron un primer hito para intentar *pensar Auschwitz*. Un filósofo como Herbert Marcuse, cuya obra se sitúa en la línea del «weberomarxismo»,[7] indica-

4. M. Weber, «Sur le socialisme et sur le marxisme» (textos escogidos y presentados por E. Traverso), *Actuel-Marx*, n. 11, 1992, pp. 41-66.

5. M. Weber, *Le savant et le politique*, Christian Bourgois, París 1990, p. 184.

6. M. Weber, «Der Nationalstaat und die Volkwirtschaftspolitik» (1895), *Gesammelte politische Schriften*, p. 12.

7. Esta noción fue forjada por Maurice Merleau-Ponty en sus *Aventures de la dialectique*, Gallimard, París 1955. Véase Michael-Löwy, «Figures du marxisme wébérien», *Actuel-Marx*, n. 11, 1992, pp. 83-94.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

ba los exterminios en masa del siglo XX, realizados con los medios de la tecnología moderna y «racionalmente» planificados, como fenómenos que, sin haber sido nunca previstos por Weber, deben incluirse entre las potencialidades negativas del proceso de racionalización situado en el corazón de su pensamiento. Weber apenas vislumbró esta transformación dialéctica de la razón abstracta y técnica en irracionalidad social que nosotros ya reconocemos perfectamente. «A medida que se despliega la racionalidad capitalista –escribe Marcuse– la *irracionalidad* se torna *razón*: razón porque es un gigantesco desarrollo de la productividad, conquista de la naturaleza, acumulación de mercancías (cada vez más accesibles a estratos más amplios de la población); pero irracionalidad porque esta creciente productividad, este dominio de las fuerzas naturales, esta riqueza social, se convierten en fuerzas destructoras; no sólo en sentido figurado, en la medida en que se liquidan los llamados valores superiores, sino también literalmente: [...] esta agresividad acumulada se descarga mediante la legitimación de una crueldad de tipo medieval (la tortura) y métodos científicos de exterminio. ¿Predijo Max Weber esta evolución? No, si ponemos el acento en "dijo". Pero está claramente contenida y prefigurada en los conceptos que puso a punto, la abarcan tan bien que parece ineludible, definitiva y por eso mismo racional (en sentido peyorativo)».[8]

Detlev J. K. Peukert esbozó un retrato intelectual de Weber con una sorprendente alegoría: la imagen de un condenado que aparece en el «Juicio universal» de Miguel Ángel. Aunque le hayan agarrado por las piernas y el infierno le esté engullendo, mantiene la postura clásica del pensador occidental. Reflexiona con la cabeza apoyada en el brazo; la mano le oculta un ojo mientras el otro mira aterrado el paisaje apoca-

8. Herbert Marcuse, «Industrialisation et capitalisme dans l'œuvre de Max Weber», *Culture et société*, Éd. de Minuit, París 1979, p. 277. Esta filiación entre Marcuse y Weber ha sido subrayada por Paul Connerton, *The tragedy of enlightenment. An essay on the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, pp. 87-88. Sobre la herencia weberiana en el seno de la Escuela de Fráncfort, véase Douglas Kellner, «Critical Theory, Max Weber, and the Dialectics of Domination», en Robert J. Antonio, Donald M. Glassman (eds), *A Weber-Marx dialogue*, University Press of Arkansas, Lawrence 1985, pp. 154-166.

líptico que le rodea. Al igual que ese condenado, Weber contemplaba el mundo que se encaminaba hacia la catástrofe.[9] Sabía que todo intento de resistir sería vano; ya sólo quedaba ejercer las virtudes del pensamiento para que, en vez de abandonarse a sí misma, su resignación fuese al menos aliviada por las luces nostálgicas y desesperadas del conocimiento. Su mirada parecía anunciar la del Angelus Novus de Walter Benjamin.

Este desvío por Weber no es inútil. En las dos figuras que pasaremos a examinar, Frank Kafka y Walter Benjamin, no encontramos prácticamente ningún rastro de referencias, al menos explícitas, a Max Weber. Pero el sociólogo de Heidelberg fue indiscutiblemente quien, a principio de siglo, fijó tras la estela de Nietzsche las coordenadas del clima intelectual –una teoría de la racionalización y una crítica de la modernidad teñida de nostalgia romántica– donde se inscribía la obra de esos dos escritores judíos alemanes.[10] Kafka se familiarizó con la visión weberiana de la burocracia (que pudo verificar concretamente en su actividad profesional como empleado de una gran compañía de seguros), gracias a las enseñanzas de Alfred Weber, el hermano menor de Max, destinado a la universidad de Praga y bajo cuya dirección obtuvo su doctorado en derecho en 1906. A pesar del carácter efímero de sus contactos, la influencia de Alfred Weber sobre el joven Kafka fue sin duda más importante de lo que creyeron hasta ahora los biógrafos del autor de *El Proceso*. El análisis comparado de un artículo como «Der Beamte» (El funcionario), publicado por Alfred Weber en la *Neue Rundschau* en 1910, y de un cuento como *La colonia penitenciaria*, revela sorprendentes afinidades entre el sociólogo alemán y el escritor de Praga. En cuanto a Benjamin, extrajo varios elementos de su crítica de la técnica de las fuentes de una *Stimmung* romántica que impregnaba ampliamente la cultura alemana de principios de siglo y algunos de cuyos rasgos también son perceptibles en la obra de

9. Detlev J. K. Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1989, p. 27.

10. Sobre la dimensión romántica de Kafka y Benjamin, véase M.Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale*, Presses Universitaires de France, París 1988. Por otra parte, M. Löwy y R. Sayre clasifican a Weber entre los «románticos resignados» a la modernidad (*Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, París 1992, pp. 99-100).

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

Weber. La Escuela de Fráncfort, a la que perteneció pese a su estatuto marginal, era en cierto modo heredera de la tradición weberiana (repensada y enriquecida a la luz de Marx). Sin duda, no está de más añadir que el punto de partida del marxismo de Benjamin fue la lectura de una obra de Lukács, *Historia y conciencia de clase*, donde las huellas de la influencia weberiana todavía eran muy visibles. No se trata, pues, de establecer una filiación directa entre Weber por una parte y Kafka y Benjamin por otra, sino sólo de subrayar una cierta afinidad que, más allá de las diferencias esenciales de sus motivaciones, concepciones y objetivos, remite sus obras a una misma *Stimmung*, a una sensibilidad cultural común.

El «orden del horror»: Franz Kafka

La primera en establecer una relación entre la obra literaria kafkiana y el exterminio de los judíos bajo el nazismo fue Hannah Arendt, en un estudio publicado en Nueva York en otoño de 1944. Para ella, el universo de Kafka era «incuestionablemente aterrador», pero lo que le impresionaba más era su carácter premonitorio, el hecho de describir una pesadilla que coincidía «inquietantemente» con la realidad de Europa durante la guerra. El terror de *La colonia penitenciaria*, añadía, «no ha perdido nada de su inmediatez con la realidad de las cámaras de gas».[11]

Releída tras Auschwitz, la obra de Kafka revela ciertos rasgos proféticos, como ya destacó Theodor W. Adorno en un importante ensayo consagrado al escritor de Praga,[12] y como reafirmó más recientemente George Steiner, para quien *La metamorfosis* y *La colonia penitenciaria* «prevén con exactitud el vocabulario, la tecnología, la política» del sistema de aniquilamiento nazi.[13] Su intuición no es tanto la predicción de las desgracias venideras –lo que sólo añadiría su nombre a una larga lista de anunciadores de cataclismos– como su capacidad de prefigurar

11. H. Arendt, «Franz Kafka», *La tradition cachée. Le juif comme paria*, Christian Bourgois, París 1987, p. 107.

12. Th. W. Adorno, «Réflexions sur Kafka», *Prismes*, Payot, París 1986, especialmente pp. 229-231.

13. George Steiner, «La longue vie de la métafore. Une approche de la Shoah», *Écrit du temps*, n. 14-15, 1987, p. 18.

el horror mediante la construcción de modelos. En Kafka no se trata de intuir la naturaleza inhumana y destructora de la técnica moderna. Lo que sitúa en el centro de sus escritos es más bien la eliminación del hombre en un mundo transformado en universo opresor e incomprensible. La racionalización y la dominación burocrática descritas por Weber adquieren en Kafka la forma de un caos indescifrable donde la ley se ha perdido o, aún peor, se ha transmutado en el código secreto de un *orden infernal* encarnado por figuras siempre sucias, grotescas y triviales (Klamm, el funcionario del *Castillo*) o por ejecutores desprovistos de vida propia y reducidos a su función (los dos guardianes del tribunal que aparecen al principio del *Proceso*). Para Kafka, como para Max Weber, el poder es una suerte de «jaula de hierro» que aprisiona a los individuos como en un laberinto.[14] Joseph K. es condenado y ejecutado por un tribunal de reglas siempre misteriosas y su juicio se basa en un crimen inexistente o inexplicable. La inversión de la culpa (el procedimiento por el cual un poder arbitrario transfiere a sus víctimas la responsabilidad de sus crímenes) es otro elemento central de la literatura kafkiana. No es difícil reconocer en ella la marca de la experiencia judía, cuando no un reflejo directo de los procesos por asesinato ritual que aún se desarrollaron en Europa central y oriental a principio de siglo (especialmente el proceso Leopold Hilsner en Checoslovaquia, en 1899 y 1900).[15]

Más allá de la metáfora del mundo moderno, la condición judía bajo el Tercer Reich parece prefigurarla la culpabilidad inexistente y la dominación de un orden absurdo y destructor –lejos de representar la salvación, el Castillo aplasta al pueblo como un misterioso y temible poder burocrático, un *Behemoth* admirablemente organizado y jerarquizado pero basado en una lógica impenetrable y hostil–. Los héroes de las novelas de Kafka no tienen lugar en este mundo («Usted no es del Castillo, no es del pueblo, no es nada»)[16] donde están condenados

14. Véase el destacable estudio de José María González García, *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Franz Kafka*, Visor, Madrid 1989.

15. Véase Claude David, *Kafka*, Fayard, París 1989, pp. 15-16; E. Pawel, *Franz Kafka ou le cauchemar de la raison*, Éd. du Seuil, París 1988, pp. 51-53.

16. Franz Kafka, *Œuvres complètes*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», París 1938, II, p. 543.

www.scantopdf.eu

a vivir en una condición de parias *(El castillo)* o son finalmente eliminados *(El proceso)*. Desde este punto de vista, la interpretación de la obra literaria kafkiana bajo el registro de «realismo profético» (G. Lukàcs)[17] resulta perfectamente apropiada: por una parte, la máquina burocrática que invade el universo de sus novelas anuncia con decenios de antelación varios rasgos de la policracia nazi; por otra parte, la incompatibilidad de Joseph K. con el mundo administrado por las leyes del tribunal prefigura la condición de los judíos en la Europa sometida a la dominación hitleriana.

Este universo de alienación reaparece en *América* (empezada en 1912) con la forma de una civilización industrial, infernal, administrada y mecanizada, donde toda la vida humana queda aprisionada en una gigantesca máquina de producción incontrolable. Los barrotes de la jaula imaginada por Kafka aluden, pues, a la modernidad en su dimensión más universal. En el centro del libro se halla la inquietud y la angustia del ser humano aplastado por una civilización técnica que no está en condiciones de comprender ni dominar.[18]

Hoy en día, la mentalidad de los funcionarios que pueblan las páginas de Kafka se lee como la descripción arquetípica del estado de ánimo de miles de burócratas de la «banalidad del mal». Al principio de *El proceso* la expresan claramente los guardianes del tribunal: «Sólo somos empleados subalternos; nos conocemos apenas por el documento de identidad y no tenemos otra cosa que hacer que vigilarle diez horas al día y cobrar nuestro sueldo por ese trabajo. Eso es todo; no por ello ignoramos que las autoridades que nos emplean investigan muy minuciosamente los motivos del arresto antes de entregar la orden. En eso no cabe error».[19] Los empleados se reducen a su función, una función que cumplen sin preguntarse jamás por la finalidad de su trabajo. Si se les ordena que sean violentos, obedecen sin odio ni pasión, por simple sentido del deber. A partir de semejante criterio de racionalidad, la vio-

17. Véase Georgy Lukács, *La signification présente du réalisme critique*, Gallimard, París 1960.

18. M. Löwy, *Rédemption et utopie*, pp. 93-94.

19. F. Kafka, *Le procés*, Gallimard, París 1972, p. 49.

lencia puede desarrollarse sin encontrar ningún obstáculo de orden ético. Otro personaje de *El proceso*, sorprendido por Joseph K. mientras golpea a sus dos ayudantes, le declara a guisa de justificación: «Mi oficio es zurrar, por tanto zurro». Günther Anders vio en esta figura del matón el prototipo de los empleados de las SS de los campos de exterminio nazis.[20]

Le sigue la figura del burócrata de la muerte, como el oficial de *La colonia penitenciaria*, insensible a la suerte del condenado y totalmente concentrado en el complejísimo funcionamiento de la máquina necesaria para ejecutar la pena. Ya en 1920, Kurt Tucholsky caracterizó acertadamente la naturaleza de este personaje kafkiano: no era ni un torturador ni un sádico, sino «algo mucho peor», a saber: «[...] un amoral. Su placer ante las manifestaciones de la agonía de la víctima sólo demuestran su culto ilimitado y servil a la máquina, a la que denomina la justicia y que es de hecho el poder». Ernst Pawel cita este pasaje de Tucholsky en su biografía de Kafka y señala que ese oficial es «un retrato al natural que anuncia a Adolf Eichmann».[21]

El carácter premonitorio de este cuento de Kafka reside sobre todo en su descripción de un proceso de destrucción *sin sujeto*, donde la ejecución de la pena es confiada a una máquina, sin que la víctima pueda mirar a su verdugo. Escrita al principio de la Primera Guerra Mundial, *La colonia penitenciaria* parecía anunciar las masacres anónimas del siglo XX, donde el asesinato se convierte en una operación técnica cada vez más sustraída a la intervención directa de los hombres. «Mire este aparato –exclama el oficial kafkiano–, hasta ahora debía accionarse a mano, pero a partir de ahora el aparato funciona solo».[22] La descripción técnica del funcionamiento de esta máquina, que el oficial explica con lujo de detalles al visitante de la colonia penitenciaria, recuerda mucho la *Amtsprache* con la que se designaban las diferentes fases de la muerte en los campos nazis. La «rastra» imaginada por Kafka, que gravaba sobre la piel de la víctima su sentencia de muerte, remite de forma impresionante al

20. Véase Günther Anders, *Kafka*, Circé, Estrasburgo 1989, p. 74.
21. E. Pawel, *Franz Kafka*, pp. 342-343.
22. Franz Kafka, *En la colonia penitenciari,*. Alianza Editorial, Madrid 1995.

www.scantopdf.eu

tatuaje de los *Häftlinge* en Auschwitz, ese número indeleble que a Primo Levi le hacía sentir «su condena escrita en su carne».[23]

Lo que Kafka no mostró, y que distingue radicalmente su universo de pesadilla de los campos de exterminio, es la ocultación del crimen que se practicaba en éstos. Allí los hornos crematorios borraban las huellas de la masacre en el momento mismo en que era perpetrada. Era un crimen anónimo y oculto, que debía hurtarse a la mirada del mundo. La ejecución de la colonia penitenciaria kafkiana aún posee un carácter público, aparece como una variante de la «sombría fiesta punitiva» de la que habla Foucault y que dejará de ser practicada a mediados del siglo XIX.[24] Presenta a la vez características muy modernas que prefiguran Auschwitz, y muy arcaicas que evocan el espectáculo de la guillotina. En este sentido, el cuento de Kafka se lee casi como un apólogo sobre la genealogía del terror en el siglo XX.

Como ya señalamos, entre las fuentes inspiradoras de este cuento se encuentra casi sin duda alguna el ensayo de Alfred Weber «Der Beamte», aparecido en la *Neue Rundschau* de Praga en 1910, cuatro años antes de la redacción de *La colonia penitenciaria*. Dicho ensayo proseguía un debate sobre el problema de la burocratización sostenido el año anterior en Viena, en el marco del «Verein füz Sozialpolitik», y en el que participaron los hermanos Weber. Alfred recuperaba un tema desarrollado por Max en varios de sus escritos: la burocratización como corolario de la racionalización, es decir, el destino ineludible de Occidente. La tesis de Alfred Weber estaba en perfecta sintonía con *Economía y sociedad*, la obra que su hermano elaboraba entonces y en la que la administración burocrática en el seno de las sociedades modernas aparece como el rasgo típico de la dominación legalracional.[25] En su análisis, Alfred Weber describía el proceso de racionalización del mundo que, a principios del siglo XX, superó una nueva etapa con una verdadera «metamorfosis burocrática» (*büreaucratische Verwandlung*) dirigida a transformar las elites tradicionales de

23. Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés*, Gallimard, París 1989, p. 118. Véase también A. Parrau, *Écrire les camps*, Belin, París 1995, p. 199.

24. Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard, París 1975, p. 15.

25. Véase M. Weber, *Economía y sociedad / 1. Las categorías de la sociología.*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid 1993.

la sociedad en funcionarios asalariados. El aparato burocrático exige a sus funcionarios una entrega casi total, de modo que identifican completamente su existencia con su profesión y dejan que la máquina administrativa absorba finalmente su vida misma. Por consiguiente, la condición de los funcionarios es la de un estrato social «despojado de su alma» (A. Weber emplea a este respecto la palabra *Entseelung*). Los funcionarios se convierten así en esclavos de una máquina burocrática tentacular, cada vez más amplia e invasora, que exige el sacrificio de la propia existencia en nombre del imperativo sagrado del trabajo.[26] Éste último tiende a ser concebido, especialmente en la Alemania protestante, como una «vocación» (*Beruf*), como una tarea ejecutada para responder a una suerte de llamada divina, según un proceso que Max Weber ya describió en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, como una forma de «ascetismo en el mundo» (*innerweltliche Askese*).[27]

Esta visión (compartida por los hermanos Weber) de la burocracia como una alienante jaula de hierro sin duda ejerció una gran impresión sobre Kafka. Éste ya había sido alumno de Alfred Weber y en la época trabajaba como empleado de una gran compañía de seguros. La hipótesis de que el escritor de Praga conociese directamente dicho texto es tanto más verosímil cuanto que era un fiel lector de la *Neue Rundschau*, sin duda una de las más interesantes entre las numerosas revistas praguenses de lengua alemana, a la que estaba abonado e incluso propuso uno de sus cuentos (*La metamorfosis*).[28] Pero la confirmación definitiva de esta hipótesis parece ser la sorprendente afinidad (incluso léxica) entre el artículo de Alfred Weber y el cuento de Kafka. Si comparamos ambos textos, el último aparece como una transposición literaria del análisis weberiano, donde la figura del funcionario fagocitado por la administración burocrática corresponde a la del oficial subyugado por su máquina de ejecución. Si la burocracia habita el universo literario kafkiano como una presencia inquietante, misteriosa, amenazadora, como una

26. Alfred Weber, «Der Beamte», *Die Neue Rundschau*, n. 21, 1910, pp. 1321-1339.

27. *Ibid.*, p. 1335. Véase M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

28. Véase Harmut Binder, «Kafka und *Die Neue Rundschau*», *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, 12, 1968, p. 94.

www.scantopdf.eu

fuente permanente de injusticia y opresión, en este cuento, redactado al principio de la Primera Guerra Mundial, se metamorfosea claramente en una administración al servicio del asesinato. Dicho de otro modo, Kafka utiliza el artículo de Weber como un pozo de metáforas y sugerencias de donde extrae las fuentes de su creación literaria.[29]

Weber presenta al funcionario como un «esclavo [*Sklave*] de su estúpido trabajito» con las facultades mentales y psíquicas mermadas por la naturaleza de sus tareas; Kafka retrata a un oficial «corto de mollera» (*beschränkte Kopf*) que se declara «especialmente partidario de este aparato» (*ein besonderer Anhänger dieses Apparat*). Weber describe la administración burocrática como una máquina casi «acabada» (*vollendet*); Kafka imagina un aparato asesino caracterizado por «una perfecta puesta a punto» (*Vollendung*). En la estructura burocrática, Weber subraya la diferencia entre un «estrato superior» (*Oberbau*) y el conjunto de los trabajadores subordinados (*Arbeitskörper*); Kafka describe con detalle la morfología del aparato criminal de la colonia penitenciaria, formado por una parte inferior, «la cama» (*das Bett*), una parte superior, «la diseñadora» (*der Zeichner*), y en medio un último elemento llamado «la rastra» (*Rädewerk*): se tumba al condenado en la cama y la rastra desplaza su cuerpo sobre el que la diseñadora inscribe las palabras de su condena de muerte. Weber califica a los funcionarios de «individuos fieles a un deber» (*Pflichtmenschen*); Kafka describe el apego del oficial a su máquina como la consumación de una misión, la ejecución de un «deber de honor» (*Ehrenpflicht*).[30]

29. Esta afinidad fue primero analizada por Astrid Lange-Kirchheim, «Alfred Weber und Franz Kafka», en Eberhard Demm (ed.), *Alfred Weber als Politiker und Gelehrter*, Steiner Verlag, Stuttgart 1986, pp. 113-149. Más recientemente, su intuición ha sido brillantemente desarrollada por José María González García en *La máquina burocrática*, una obra que no se limita a examinar ambos textos, sino que extiende su investigación al conjunto de la obra del escritor de Praga y de los hermanos Weber.

30. Véase el análisis filológico comparado de ambos textos en el citado ensayo de Astrid Lange-Kirchheim, especialmente pp. 132-135, basado en el artículo de Weber antes citado y en la edición de «In der Strafkolonie» aparecida en F. Kafka, *Erzählungen*, Max Brod (ed.), Fischer, Fráncfort del Meno 1952. La versión original alemana ha sido confrontada aquí con la traducción francesa por Claude David en F. Kafka, *Un artiste de la faim et autres récits*, Gallimard, París 1990.

No es necesario profundizar en el análisis filológico de ambos textos para constatar una sorprendente «afinidad electiva» entre la visión weberiana del proceso de racionalización y burocratización en el moderno mundo occidental, y el universo kafkiano, donde la racionalidad se vuelve contra los hombres para transformarse en una técnica de exterminio.[31]

Señalemos también una sorprendente homología entre el genocidio judío y otro célebre cuento de Kafka, *La metamorfosis* (1912), que describe las etapas de deshumanización de un individuo. El exterminio de los judíos encuentra su punto de partida en la definición de las víctimas como *Unmenschen*, una categoría de individuos privados de su humanidad y a menudo comparados con parásitos en el vocabulario nazi. El punto de llegada del proceso consiste en eliminar ese parásito considerado indigno de existir sobre la tierra por su culpa intrínseca. Simbolismo y realidad parecen pues unirse.[32] Gregor Samsa, el héroe de *La metamorfosis*, se despierta una mañana «transformado en su cama en un auténtico parásito». Al principio, sus reflexiones y percepciones físicas siguen siendo las de un hombre, aunque traumatizado. Pero gradualmente adquiere el comportamiento y las reacciones de un insecto que, tras su muerte, será simplemente «barrido». La familia de Gregor Samsa no parece muy afectada por esta transformación y se adapta fácilmente a su desaparición, igual que el mundo asistió, inerte y pasivo en la mayoría de casos, a la destrucción de los judíos.

¿Cuál era la culpa de los judíos? Era tan indiscernible como la de Joseph K. quien, «sin haber hecho nada malo, fue detenido una mañana».[33] En el fondo, el nazismo ontologizó la «culpabilidad» de los judíos, reduciéndola a su ser, a una suerte de «pecado original», como escribía Benjamin en su ensayo sobre Kafka.[34] ¿Cuál era la racionalidad social del

31. J. M. González García, *La máquina burocrática*, p. 213.

32. A. Funkenstein, «History, Counterhistory, and Narrative», en S. Friedländer (ed.), *Probing the limits of representation. Nazism and the «Final Solution»*, Harvard University Press, Cambridge & Londres 1992, p. 76.

33. F. Kafka, *El proceso*.

34. Walter Benjamin, «Franz Kafka», *Essais (E), I*, Denoël-Gonthier, París 1983, p. 184. Sobre Benjamin lector de Kafka, véase especialmente Stéphane

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

genocidio judío, que iba contra toda lógica militar o económica? Era tan absurda como la del tribunal de *El proceso*. Su racionalidad instrumental estaba en cambio tan perfeccionada como la máquina de muerte que Kafka describe detalladamente en *La colonia penitenciaria*. A pesar de sus cadenas, sus agujas y sus correas que recuerdan un instrumento de tortura medieval, dicha máquina anuncia la *muerte anónima* de las cámaras de gas. El oficial no mataba al condenado, se limitaba a admirar el funcionamiento de la máquina a la que, llegado el caso, cambiaba las piezas defectuosas.

En 1938, Walter Benjamin preveía que la absurdidad de la condición humana descrita por Kafka pudo prefigurar una experiencia colectiva en el curso del siglo XX. En su opinión, lo que en la obra de Kafka vivía un héroe aislado, pronto lo vivirían en la realidad «grandes masas con motivo de su eliminación (*ihrer Abschaffung*)».[35] Kafka prefiguró pues la esencia del nacionalsocialismo, un orden que ya no dejaba lugar para el hombre, un orden donde la ley estaba ausente o se oponía al perdón como su negación más radical.

La mirada del Angelus Novus: Walter Benjamin

Walter Benjamin se suicidó en Portbou el 26 de septiembre de 1940, tras un vano intento de cruzar clandestinamente la frontera española. La policía franquista le detuvo con un grupo de exiliados que huían y le amenazó con entregarle a las autoridades francesas. Como judío y antifascista eso significaba pasar casi inevitablemente a manos de la Gestapo. La creciente sombra del nazismo, de la que huyó en 1933, por fin parecía haberle alcanzado. Cansado y desesperado, le faltaron fuerzas para

---

Moses, «Brecht und Benjamin als Kafka-Interpreters», en S. Moses, A. Schöne (eds), *Juden in der deutschen Literatur*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1986, pp. 237-256, y los numerosos ensayos reunidos por Gabriele Scaramuzza en *Tra Kafka e Benjamin*, Practica Filosofica 3, CUEM, Milán 1995 (especialmente el de Francesco Spagnolo Acht, «Pensare per la sopravvivenza. Benjamin, Kafka e la Shoahc, pp. 185-199).

35. W. Benjamin, G. Scholem, *Briefwechsel 1930-1940*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1980, p. 271.

prolongar su calvario. Conmovidos por su muerte, al día siguiente los policías españoles permitieron que los demás exiliados prosiguiesen su camino.

Desaparecido al año de empezar la Segunda Guerra Mundial y un año antes de ponerse en marcha la solución final, sólo pudo percibir los primeros signos de un desastre cuya amplitud nadie podía imaginar entonces. No obstante, sus escritos revelan una aguda conciencia de la inminente amenaza, a veces incluso la prefiguración de acontecimientos catastróficos debidos al nazismo y la guerra. Leídos después de Auschwitz, sus textos de los años treinta adquieren un poderoso valor premonitorio, como advertencias incesantes y desesperadas ante un nuevo cataclismo cuyos contornos aún eran vagos y confusos pero cuyo carácter destructor para toda la humanidad era indudable. Desde cierto punto de vista, hoy Benjamin aparece simultáneamente como el mensajero y la primera víctima de Auschwitz.

Entre los numerosos exégetas del pensamiento de Benjamin, algunos lo presentan como el anunciador de la solución final. Tal es la hipótesis de Jacques Derrida, para quien Benjamin habría intentado «pensar el holocausto como una manifestación ininterpretable de la violencia divina»[36] en su *Zur Kritik der Gewalt* (1921). Dicha hipótesis parece bastante discutible, precisamente por la dimensión mesiánica que cruza como un hilo rojo toda la obra del filósofo judeoalemán. En Benjamin,

36. Jacques Derrida, *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, París 1994, p. 145. Véase la traducción francesa de «Para una crítica de la violencia», en W. Benjamin, *Mythe et violence*, Denoël, París 1971. Cabe precisar que Derrida no comparte esta concepción que considera deducible del texto de Benjamin. Dicha concepción de la solución final fue defendida por el rabino Ignaz Haybaum («Der Dritte Churban», 1965, en M. Brocke, H. Jochum (eds), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, Ch. Kaiser, Gütersloch 1993, p. 19) y también aparece en las reflexiones teológicas de Emil Fackenheim, *Penser après Auschwitz*, Éd. du Cerf, París 1986, p. 129. Todas estas interpretaciones topan inevitablemente con una constatación que Hans Jonas expresó con admirable claridad: «Tras Auschwitz, podemos afirmar, más decididos que nunca, que una divinidad todopoderosa no sería totalmente buena o sería completamente incomprensible» (Hans Honas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Éd. Rivages, París 1994, p. 32).

www.scantopdf.eu

la violencia divina –el Apocalipsis anunciador de la llegada del Mesías que, desde 1921, se identifica con la violencia revolucionaria «destructora del derecho»– siempre es una violencia redentora cuya manifestación se espera como una salida liberadora, última pero aún posible, ante una violencia «mítica» y profana cuyo rostro es primero el del Estado y la ley («Para una crítica de la violencia») y después –según el estilo alegórico y teológico de las «Tesis sobre la filosofía de la historia» (1940)– el del «Anticristo». Atribuir a Benjamin una visión profética que haría del «holocausto una expiación y una indescifrable rúbrica de la justa y violenta cólera de Dios»,[37] significa asimilar su pensamiento a las certezas dogmáticas de un padre Paneloux, uno de los protagonistas de *La Peste* de Camus, quien acepta la catástrofe de Orán como un castigo de Dios.

Esta dialéctica caída-redención ya fue esbozada en una de las primeras obras del filósofo berlinés, el *Trauerspielbuch* (1925). Allí subrayaba el carácter catastrófico de la visión del mundo barroca, donde «todo lo que es terrestre se precipita transformándose en un campo de ruinas». Pero esta caída es al mismo tiempo una «alegoría de la resurrección» pues, gracias a la representación barroca de la muerte, el infierno se transfigura dialécticamente en el «mundo divino». Dicho de otro modo, la caída alberga las semillas de la redención. El poeta barroco Lohenstein, citado en el *Trauerspielbuch*, dio una sugerente imagen de esta metamorfosis: «Sí / cuando el Altísimo siegue el cementerio / yo, calavera (*todten Kopf*), seré rostro angélico».[38]

Para aprehender la idea de catástrofe en Benjamin conviene seguir las numerosas y a veces desorientadoras huellas dejadas en su obra por un cuadro de Paul Klee, *Angelus Novus*. Lo compró en Múnich en 1921 y se convirtió en una referencia constante en sus escritos, desde su libro sobre el *Origen del drama barroco alemán* hasta sus «Tesis» de 1940, pasando por un ensayo sobre Karl Kraus y fragmentos autobiográficos (*Agesilaus*

37. J. Derrida, *ibid.*

38. W. Benjamin, *Origen del drama barroco alemán*. También es la interpretación propuesta por Siegfried Kracauer, «Zu den Schriften Walter Benjamins» (1928), *Schriften*, V. 2, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1990, p. 122.

Santander) de 1933 sorprendentes por su carácter hermético. En un pensador fascinado por la dimensión alegórica de toda creación artística, el ángel parece constituir el hilo conductor de una búsqueda a la vez intelectual y espiritual de la que Scholem será testigo e interlocutor. A principios de los años veinte, la angeología es un tema recurrente en las conversaciones entre ambos amigos; en 1921, Scholem dedica a Benjamin por su cumpleaños un poema titulado *La salvación del ángel*. Este ángel iba a dar título a una revista proyectada por el joven crítico de arte berlinés. Pero en la concepción de su poseedor sufrirá múltiples metamorfosis, tan importantes como sus desplazamientos (en 1935 Benjamin recupera el cuadro en su exilio de París, en 1940 es confiado a Georges Bataille, después de la guerra pasa a manos de Adorno en Nueva York y hoy en día es expuesto en un museo de Jerusalén).

Figura simbólica bajo la cual situó su destino individual, este ángel se convierte a finales de los años treinta en el testigo horrorizado e impotente de la marcha de la humanidad hacia una catástrofe de proporciones gigantescas. Ya en un artículo sobre Karl Kraus, escrito para la *Frankfurter Zeitung* en 1931, Benjamin evocaba este cuadro de Klee para representar el hundimiento de un orden social y de una civilización. Como subraya Scholem, en los escritos de Benjamin «estos ángeles siempre nuevos [...] tienen al mismo tiempo los rasgos de los ángeles del Juicio y de la destrucción».[39]

A principios de 1940, Benjamin redactaba sus «Tesis sobre la filosofía de la historia», donde reaparecía la imagen del ángel, ya no mensajero de una resurrección sino testigo de la catástrofe. Como escribía a Gretel Adorno, este texto, redactado bajo el impacto de la guerra y la difusión del nazismo en Europa, resumía veinte años de la reflexión del autor.[40] Se convertirá en cierto modo en el testamento espiritual y la formulación lograda de su filosofía de la historia. Benjamin ya había dado a su reflexión una orientación abiertamente política[41] sin renegar

39. G. Scholem, *Benjamin et son ange*, Éd. Rivages, París, 1995, p. 71

40. W. Benjamin, «Anmerkungen zu "Über den Begriff der Geschichte"», *Gesammelte Schriften (GS)*, I.3, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1972, p. 1223.

41. Véase Stéphane Moses, *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Éd. du Seuil, París 1992, pp. 145-146.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

jamás de las dimensiones estética y teológica de su pensamiento (que todavía marcaban muy profundamente su estilo y una de cuyas expresiones más auténticas siguen siendo las «Tesis»). Integrando ambas dimensiones logró un texto inclasificable, enigmático y desbordante de significados. Redactado en una época en la que, como escribía a Gershom Scholem, cada línea era «una victoria sobre las fuerzas de las tinieblas»,[42] dicho texto era un intento de aprehender la catástrofe que se cernía sobre Europa y que revelaba la trayectoria de una civilización.

En la novena tesis, el Angelus Novus ya aparece como un verdadero «ángel de la historia», alegoría de la inmensa catástrofe –la guerra, el nazismo– que constituía el punto de llegada de lo que la cultura europea desde la Luces llamó el «progreso». Empujado por una tempestad que sopla desde el Paraíso, el ángel de la historia da la espalda al porvenir y contempla el pasado que se presenta ante él como un incesante amontonamiento de ruinas. Desearía detenerse, recomponer ese paisaje, devolver una forma a esa realidad quebrada, producto de una historia que ahora muestra su verdadero rostro, el de un gesticulante cortejo de vencedores, pero sus alas no pueden cerrarse y prosigue su ascensión: «Existe un cuadro de Klee titulado *Angelus Novus*. Representa un ángel que parece deseoso de alejarse del lugar donde permanece inmóvil. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta, las alas desplegadas. Tal es el aspecto que debe tener necesariamente el ángel de la historia. Su rostro se vuelve hacia el pasado. Allí donde se nos presenta una cadena de acontecimientos, él no ve sino una sola y única catástrofe *(eine einzige Katastrophe)*, que no deja de amontonar ruinas sobre ruinas *(Trümmer auf Trümmer)* y lanzarlas a sus pies. Quisiera demorarse, despertar a los muertos y reunir a los vencidos. Pero desde el paraíso sopla una tempestad que se ha enredado en sus alas, es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Esta tempestad le empuja incesantemente hacia el porvenir al que da la espalda, mientras que ante sí las ruinas se acumulan hasta el cielo. A esta tempestad es a lo que llamamos el progreso» (*E, II,* p. 200).

Lo que equivocadamente consideramos un avance en línea recta de la humanidad hacia el progreso, sólo era en realidad una marcha triun-

42. W. Benjamin, G. Scholem, *Briefwechsel 1933-1940*, p. 316.

fal de los vencedores hacia el nazismo y la destrucción. Durante la guerra, cuando los ejércitos hitlerianos ya parecían dominar una gran parte de Europa, la visión de la historia como catástrofe dejaba de ser una *concepción* para convertirse en una mera *descripción* de la realidad. Aunque el mesianismo seguía impregnando la escritura de Benjamin –jalona las tesis en forma de diferentes imágenes alegóricas (el autómata de la primera tesis, la «puerta estrecha» de la última, etc.)–, su exigencia era tanto más fuerte cuanto que la situación parecía desesperada. El «Anticristo» era en cambio perfectamente reconocible bajo el aspecto del «enemigo» que parecía invencible (tesis VI) y amenazaba con llevarse consigo la memoria de los vencidos erigiéndose así en único testigo del pasado: «el don de atizar por el pasado la llama de la esperanza –escribía– sólo atañe al historiador perfectamente convencido de que si el enemigo vence *ni siquiera los muertos* estarán seguros» (*ibid.*, p. 198).

Ante semejante amenaza, Emmanuel Ringelblum decidió en 1943 enterrar los archivos del gueto bajo el suelo de Varsovia para que el mundo no olvidase el exterminio del judaísmo polaco. A partir del mismo sentimiento trágico de urgencia, de percepción de un peligro que va más allá del presente, otro historiador judío, Itzhak Schipper, afirmaba antes de ser deportado a Majdanek: «La historia la escriben en general los vencedores. Todo lo que sabemos de los pueblos asesinados es lo que sus asesinos se han dignado decirnos. Si nuestros enemigos vencen, si ellos escriben la historia de esta guerra [...] podrán decidir borrarnos completamente de la memoria del mundo, como si nunca hubiésemos existido».[43]

La crítica de la civilización moderna, sintetizada en el rechazo del «progreso», es un tema presente en Benjamin desde sus escritos de juventud. Esta actitud tiene su origen en una sensibilidad romántica que, a lo largo de los años veinte y treinta, entra en simbiosis con dos otros componentes, la tradición judía y el marxismo, para crear un concepto de historia desesperado y trágico. La fusión de la dimensión apocalíptica heredada del judaísmo con el impulso revolucionario propio del marxismo constituye la singularidad de las «Tesis», donde el «Anticristo» se identifica con el nazismo, la última encarnación de la civilización

43. Citado en R. Ertel, *Dans la langue de personne. Poésie yiddish de l'anéantissement*, Éd. du Seuil, París 1993, p. 23.

www.scantopdf.eu

moderna, y donde el proletariado, el sujeto revolucionario, combate en nombre de los vencidos de la historia –desde Espartaco hasta los mártires de la Comuna de París– a los que pertenece naturalmente la tradición judía. Así, la condición de judío, de marxismo, de antifascismo y la crítica de la modernidad se convierten en elementos indisociables de una misma filosofía política inscrita en el presente.

Evidentemente, este encuentro entre corrientes de pensamiento hasta ahora consideradas antinómicas implicaba una actitud herética ante el judaísmo y el marxismo. Su descubrimiento del mesianismo judío, que Benjamin debía sobre todo a la influencia de Gershom Scholem, se basaba en un análisis crítico de la asimilación judía en Alemania y en el rechazo de sus expresiones ideológicas: el liberalismo de los *Kaiserjuden* y de sus herederos en la república de Weimar. Por otra parte, el sionismo seguía siendo una perspectiva abierta pero sometida a fuertes reservas debido al profundo anclaje del carácter judío en el seno de la cultura europea. Este tema cruza como un hilo rojo toda la correspondencia de Benjamin desde su juventud –su crítica del sionismo ya aparece en una carta al poeta Ludwig Strauss en 1913 (*GS*, II.3, p. 838)– hasta los últimos años de exilio, como prueban la inquietud y a veces el tono desesperado de sus diálogos con Adorno y sobre todo con Scholem. De la tradición judía rechazaba en suma la visión de la redención como un acto divino que implica la pasividad de los hombres. Para él, Dios sustentaba la utopía y la esperanza de una liberación por conquistar; no constituía ni la estructura secreta ni el designio providencial de la historia.

Asimismo, Benjamin escapaba a las derivas dogmáticas del estalinismo porque descubrió el marxismo gracias a *Historia y conciencia de clase*, una obra de Georg Lukács que el comunismo oficial ya había puesto en el índice (y de la que su autor había renegado). Existe un cierto paralelismo entre su crítica del judaísmo alemán, racionalista, liberal y asimilacionista, y su crítica del marxismo «ortodoxo» de su época, tan-

44. Sobre Benjamin lector de Luckács, véase Richard Wolin, *Walter Benjamin. An aesthetic of redemption*, University of California Press, Berkeley 1994, pp. 108-118.

to socialdemócrata como estalinista.[44] En ambos vislumbraba en el fondo una misma idea de progreso cuya inconsistencia reveló totalmente el nazismo.

Benjamin formuló por primera vez su crítica de la socialdemocracia en un estudio de 1937 sobre el historiador y coleccionista Édouard Fuchs. A finales del siglo XIX (en una época de gran expansión del capitalismo marcada por crecientes mejoras de las condiciones de vida de los trabajadores y por una serie ininterrumpida de éxitos electorales de los partidos socialdemócratas) una forma de determinismo evolucionista y una fe ciega en el progreso se apoderaron de los socialistas, quienes ya concebían la historia como un desarrollo orgánico, continuo e ineludible. Ironizaba sobre el ingenuo positivismo del socialista italiano Ferri, quien derivaba la táctica del movimiento obrero de las «leyes naturales», distinguía entre procesos sociales «fisiológicos» y «patológicos», y atribuía las «desviaciones anárquicas» de la izquierda a un mal conocimiento de la geografía y la biología. «La concepción determinista –añadía Benjamin– va pues a la par con un optimismo indestructible». El movimiento obrero quería preservar sus conquistas sin correr ningún riesgo; se instalaba en una visión determinista de la historia, coronada por la indudable victoria final (*GS*, II.2, p. 475). En 1940 culminará esta crítica de la idea de progreso y del fatalismo reformista de la socialdemocracia con las siguientes palabras de las «Tesis»: «Como imaginaba el cerebro de los socialdemócratas, el progreso era, *primero*, un progreso de la humanidad misma (no sólo de sus aptitudes y conocimientos). *Segundo*, un progreso ilimitado (correspondiente al carácter infinitamente perfectible de la humanidad). *Tercero*, se consideraba esencialmente continuo (por ser automático y seguir una línea recta o una espiral)» (*E, II*, p. 203).

El «materialismo científico» –canonizado como ideología oficial de la segunda y tercera Internacional, codificado en el ámbito teórico por Kautsky y Lenin– nunca concibió el socialismo como una ruptura profunda y radical con la civilización burguesa. Los representantes de esta tradición veían en la supresión del capitalismo el final de la explotación (gracias a la socialización de la economía), pero sin duda no una impugnación radical del tipo de desarrollo conocido en Europa y el mundo occidental desde la revolución industrial. La idea de poner fin a semejante evolución nunca se les pasó por la cabeza a los socialistas de antes

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

de la Primera Guerra Mundial, de Jean Jaurès a August Bebel, de Filippo Turati a Victor Adler. Para ellos, sustituir la ley del beneficio por las necesidades de la humanidad no significaba en absoluto socavar los fundamentos de una sociedad identificada con la industria, la técnica, la ciencia y el «progreso».

Desde Rousseau, Fourier y Marx, la crítica de la civilización había sido relegada; ahora correspondía al proletariado proseguir el papel revolucionario de la burguesía y recuperar la bandera que ésta había traicionado o abandonado. De Gramsci a Trotsky,[45] los representantes «heréticos» del marxismo clásico se alejaron de este paradigma sin lograr abandonarlo nunca del todo. Así, el pensamiento marxista, cada vez más impregnado de positivismo y evolucionismo, dejaba a la derecha romántica y conservadora el monopolio de la crítica de la *Zivilisation*. Dicha crítica encontrará su propagandista en Oswald Spengler y su filósofo más profundo en Martin Heidegger (de quien fueron alumnos algunos de los marxistas más originales de posguerra).

Durante el periodo de entreguerras, Benjamin fue uno de los primeros que entendió la regresión social inscrita en el progreso económico y técnico logrado bajo el capitalismo, y concibió el socialismo no ya como un paraíso de abundancia, sino más bien como la recreación de ciertas formas colectivas del pasado basadas en relaciones sociales armoniosas de los hombres consigo mismos y con la naturaleza. Todo ello contra la civilización burguesa aunque sobre la base de sus conquistas materiales. Mucho más que alcanzar un porvenir soñado, el socialismo debía redimir el pasado, responder a una promesa de redención aún insatisfecha, reparar una injusticia, salvar del olvido a los vencidos.

Contra el fetichismo de la técnica, el fatalismo histórico, el naturalismo y el cientifismo de la socialdemocracia, Benjamin redescubre la figura de Auguste Blanqui, cuya actividad revolucionaria no «suponía

45. En 1938, Trotsky vislumbraba el peligro de una «eliminación física de los judíos» en caso de una nueva guerra mundial y de un ascenso generalizado del nacionalismo. Su ejemplo demuestra que era posible pensar el genocidio judío en el seno de las categorías del marxismo clásico. Véase E. Traverso, *Les marxistes et la question juive. Histoire d'un débat 1843-1943*, Kimé, París 1997, pp. 219-222.

en absoluto la fe en el progreso», sino que se basaba más bien en su deseo «de eliminar la injusticia presente».[46] Esta fe ciega en las virtudes del progreso impidió que el movimiento obrero comprendiese la naturaleza del nazismo, ante el que se encontraba desarmado e impotente. Lejos de constituir una negación del «progreso», el nazismo era una de sus posibles encarnaciones en la Europa del siglo XX. Después del fascismo italiano, la Alemania nazi demostraba irrefutablemente que el progreso técnico e industrial no era incompatible con la barbarie moderna, más inhumana si cabe por el poderío de sus medios. Si la guerra es la culminación de la civilización occidental, la revolución ya no puede desempeñar el papel de «locomotora de la historia», según la clásica fórmula de Marx. Benjamin la definía como el «freno de alarma» con el que el proletariado puede detener la loca carrera (el progreso) del tren de la humanidad hacia la catástrofe (el infierno).[47] La revolución no hace «avanzar» la historia, la detiene, rompe su curso, invierte el camino. Por ello el materialismo histórico implicaba para él «una crítica inmanente del concepto de progreso».[48] La débil luz de una esperanza mesiánica brilla casi imperceptiblemente en las constelaciones más trágicas de la historia, y se confunde con el crepúsculo de la civilización.

A la visión del progreso como catástrofe correspondía la identificación de la modernidad con la imagen del infierno. En sus notas sobre Baudelaire, Benjamin evoca el infierno como ilustración del presente: «Debemos basar el concepto de progreso en la idea de catástrofe. La catástrofe es que las cosas sigan "yendo así" [...]. El pensamiento de Strindberg: el infierno no es lo que nos espera, –sino *esta vida*».[49] También en 1938, en una reseña de la novela de Anna Seghers *Die Rettung*, Benjamin comparaba el ascenso del nazismo en Alemania con el «adveni-

46. W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, Payot, París 1982, p. 247.

47. *GS*, I.3, p. 1231. Para un esclarecedor análisis de la idea de revolución en W. Benjamin, véase H. Marcuse, «Revolution und Kritik der Gewalt», en P. Bulthaup (ed.), *Materialen zu Benjamins Thesen*, Suhrkamo, Fráncfort del Meno 1975, pp. 23-27, y sobre todo M. Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*. Presses Universitaires de France, París 1988, cap. VI.

48. W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX siècle. Le livre des passages*. Éd. du Cerf, París 1990, p. 494.

49. W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, p. 242.

www.scantopdf.eu

miento del Anticristo», «la imagen negativa» del reino de Dios. La *Volksgemeinschaft* nazi no era más que la caricatura grotesca de una auténtica comunidad humana. El régimen hitleriano era presentado como un «infierno nazi» (*Nazihölle*) que parodiaba el socialismo del mismo modo que el Anticristo parodiaba la redención mesiánica (*GS*, III, pp. 535-537).

La filosofía de la historia de Benjamin se presenta en forma de imágenes alegóricas y recurre ora al lenguaje secularizado del marxismo, ora a las categorías de la teología judía. Más allá de su carácter fragmentario y desperdigado, dicha filosofía encuentra su coherencia en su intento de *pensar la catástrofe*, una catástrofe definitiva e irreparable que culmina el curso de la historia al tiempo que hace brotar todas las potencialidades destructoras inscritas en la modernidad.

Observamos una intuición de la racionalidad instrumental del genocidio judío en la *obsesión por el gas* que marca los escritos de Benjamin a partir de los años veinte. En la antología de aforismos *Sentido único* (1928), ve la «guerra química» como la marca simbólica de un progreso técnico transformado en «regresión de la sociedad». En el siglo XX, la humanidad ha perdido la «experiencia cósmica» de una síntesis armoniosa con la naturaleza. A partir de ahora el hombre se inscribe en el cosmos por mediación de la técnica, algo que, en el marco de las relaciones sociales capitalistas, adquiere un carácter destructivo como mostró la Primera Guerra Mundial. En esa ocasión «se lanzaron a campo abierto masas humanas, gases, fuerzas eléctricas. Corrientes de alta frecuencia atravesaron el paisaje; nuevos astros se elevaron en el cielo; en el espacio aéreo y las profundidades marinas resonó el ruido de las hélices, y en todas partes se cavaron fosas sacrificiales en la Madre Tierra». Concebido con la mentalidad de una técnica sometida «a la avidez de beneficios de la clase dominante», este nuevo encuentro del hombre con el cosmos se traduce en «un baño de sangre».[50] La técnica ha «traicionado a la humanidad» para transformarse en fuerza de *dominación de la naturaleza*. La ceremonia de la razón volviéndose contra sí misma es celebrada por la guerra: «Durante las noches de exterminio de la última guerra, una sen-

50. W. Benjamin, *Sens unique*, Les Lettres nouvelles, París 1978, pp. 241-242.

sación comparable al éxtasis de los epilépticos sacudía las entrañas de la humanidad» (*ibid.*, p. 242).

En 1929, Benjamin hacía balance de los debates en el seno del surrealismo francés y abogaba por una actitud política que consistía en *organizar el pesimismo*. Se trataba en su opinión de la única posición humanista posible, sin la cual –añadía con sarcasmo– sólo nos quedaría hacer gala «de una confianza ilimitada únicamente en IG-Farben y en la mejora pacífica de la *Luftwaffe*».[51] Evidentemente, no podía imaginar la muerte en forma de una lata de Zyklon B, ni prever el papel desempeñado por IG-Farben en el genocidio judío... Para nosotros, este fragmento alberga no obstante un sorprendente valor premonitorio.

Años más tarde, en su crítica de la obra de Ernst Jünger *Krieg und Krieger*, Benjamin atribuía al nacionalismo alemán la voluntad de utilizar la técnica moderna para resolver de forma mística «el enigma de una naturaleza entendida de modo idealista».[52] Preveía la posibilidad de un nuevo conflicto mundial que alcanzaría «nuevos umbrales de destrucción»; según hipótesis bastante corrientes en la época (y que resultaron ser muy optimistas) estimaba en dos millones el número de víctimas potenciales de las armas químicas (sustituidas por los bombardeos aéreos). La técnica adquiría tintes radicalmente antihumanistas y se imponía como un gigantesco Moloch destructor. En vez de ser «una llave de la felicidad», era idealizada como un «fetiche de la decadencia» alemana (*ibid.*, p. 81). Para Benjamin, el siglo XX era el teatro en el que, durante una grandiosa representación, se desplegaba todo el potencial de barbarie contenido en la técnica moderna. Sus previsiones serían ampliamente superadas por la realidad. En ese fragmento, Benjamin se refería sobre todo a las ideologías de la «Revolución conservadora», pero su intuición seguía siendo válida respecto al nacionalsocialismo. Auschwitz celebraba a su manera el intento de utilizar la técnica moderna para remo-

51. W. Benjamin, «Le surréalisme», *Mythe et violence*, Denoël-Les Lettres nouvelles, París 1971, p. 311. Véase también M. Löwy, «Fire Alarm: Walter Benjamin's Critique of Technology», *On Changing the World*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1992, pp. 175-183.

52. W. Benjamin, «Théories du fascisme allemand», *Lignes*, n. 13, 1991, p. 77.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

delar la humanidad; la biología racial se inspiraba en una mística de la sangre que se proponía resolver los misterios de la naturaleza y fundaba la promesa escatológica de una nueva unión con el cosmos, en el marco de un Reich milenario.

Fiat ars, pereat mundus, tal era para Benjamin «la consigna del fascismo» que finalmente podía encontrar su realización paroxística gracias al potencial destructor de la técnica. Tras citar a Marinetti (idealizador del maquinismo y la guerra como fuentes de una nueva experiencia estética), constataba que, a diferencia de «la época de Homero», cuando «la humanidad se ofrecía como espectáculo a los dioses del Olimpo», en la modernidad ésta se había convertido «en su propio espectáculo. Se ha vuelto tan ajena a sí misma que puede vivir su propia destrucción como un gozo estético de primer orden» [*E, II*, p. 126]. Benjamin concebía este espectáculo como una suerte de Apocalipsis moderno, como una recreación tecnológica del *Infierno* de Dante, con montañas despanzurradas, fogonazos de bombas, ciudades destruidas y cortejos de cadáveres. Sin duda la Segunda Guerra Mundial fue todo eso, pero en el interior de ese desgarro en el que el antiguo orden mundial volaba por los aires, no podía prever el nacimiento de un nuevo «orden del horror», el exterminio como masacre industrializada, silenciosa y discreta, donde la muerte no era producto de las armas sino resultado final de una «estructura productiva». Las cámaras de gas superan los límites de la imaginación dialéctica.

En el origen de las intuiciones de Weber, Benjamin y Kafka hay una experiencia histórica común: la Primera Guerra Mundial, que marca el hundimiento del mundo burgués liberal erigido en el curso del siglo XIX, abre una nueva guerra de los Treinta Años y nos da una primera idea de las masacres tecnológicas de nuestra era. Estos tres autores viven la guerra como un trauma profundo, aunque la acojan de manera diferente: con una actitud de lealtad patriótica Weber; con desagrado y desprecio Kafka, quien en 1914 apenas le consagra unas pocas líneas de su diario; con horror e indignación Benjamin, quien rompe con la *Jugendbewegung* arrastrada por el movimiento nacionalista. En Weber, la idea de un «desencanto del mundo» adquiere un nuevo significado:

si en su primera formulación (*La ética protestante*, 1905) aún podía interpretarse como una ambigua apología de Occidente, tras la guerra se transforma en una implacable crítica de la modernidad, una edad que ha «conducido a los humanos a rechazar los valores supremos más sublimes de la vida pública».[53] Para Benjamin, quien evita las trincheras refugiándose en Suiza, la guerra es el inicio de una reflexión sobre el carácter socialmente regresivo de la técnica moderna. Su obsesión por el gas y las armas químicas se arraiga en el espectáculo espantoso y hasta entonces desconocido de la muerte en masa en un continente transformado en inmenso campo de batalla. Lo que Jünger vivió como una experiencia mística anunciadora de una nueva dominación de la técnica, la era del «Trabajador», le parece a Benjamin, «alertador de incendio», la amenaza de un crepúsculo definitivo de la humanidad. Finalmente, tampoco podríamos atribuir a la casualidad que dos de los escritos de Kafka antes citados, *El proceso* y *La colonia penitenciaria*, fuesen redactados en la segunda mitad de 1914, bajo el impacto de la guerra. Si la burocracia de Kafka es la de la monarquía habsburguesa, sus máquinas de la muerte reflejan también su asco ante la guerra moderna. Con su típica ambigüedad, escribe en su diario que sólo descubre en sí «rencor y odio por los combatientes», a los que desea «todo el mal posible».[54]

La Gran Guerra marca la violenta irrupción de la modernidad en la realidad y la mente humana.[55] Para la gran mayoría de europeos, los años 1914-1918 representarán el primer encuentro –o más bien el impacto brutal– con la violencia del mundo moderno, donde la muerte pierde su carácter individual y se convierte en una masacre organizada que acecha cada día la vida en las trincheras: es anónima, una mera «muerte sin cualidad». Los escritos de Benjamin sobre el fascismo deben comprenderse a partir de este trauma.

Aunque Auschwitz no podía preverse, algunas de sus premisas podían detectarse mediante análisis o intuiciones aisladas. Max Weber sentó los hitos para pensar los regímenes totalitarios del siglo XX indicando

53. M. Weber, *El científico y el político*.

54. Citado por C. David, *Franz Kafka*, Fayard, París 1989, p. 190.

55. A. Gibelli, *L'officina della guerra. La Grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale*, Bollati-Boringhieri, Turín 1990, p. 43.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

los peligros de una racionalización del mundo que se transforma en dominación burocrática y en una nueva era de esclavitud; Franz Kafka representó el abismo que se abre en el mundo moderno entre la humanidad y esa aplastante «máquina burocrática», cuyas primeras víctimas serían los más débiles, esos que serían exterminados «sin haber hecho nada malo»; Walter Benjamin subrayó el carácter destructor de una tecnología sometida a un proyecto imperialista de dominación del hombre y la naturaleza. Ni Weber, ni Kafka, ni Benjamin podían imaginar Auschwitz; sus intuiciones sólo son detectables *a posteriori*. Hoy sabemos que la realidad puede superar la imaginación más fértil.

Produced with

Capítulo III

LA «IMAGEN DEL INFIERNO»

Hannah Arendt

Exiliados y apátridas

Durante dieciocho años, desde su emigración de la Alemania hitleriana en 1933 hasta su acceso a la ciudadanía norteamericana en 1951, Hanna Arendt experimentó personalmente la condición de los apátridas, sin Estado ni derechos. A su estatuto de *Heimatlosin* sin duda se debe que en el París de finales de los años treinta descubriese escritos ya olvidados de Bernard Lazare sobre la tradición del judaísmo paria, que le permitieron estudiar bajo una nueva luz la vida de Rahel Levin-Varnhagen.[1] Podía sentir una cierta afinidad con esa judía alemana, intelectual romántica y humanista en el crepúsculo de la *Aufklärung*. A casi un siglo y medio de distancia, era consciente de compartir idéntica suerte: las desgracias de una fueron consecuencia de su exclusión social en una época en la que los judíos ya estaban asimilados pero no aún emancipados; las tribulaciones de la otra se debían en cambio a la supresión de los logros de la emancipación. Lo que a Rahel Varnhagen le habría parecido herencia de un pasado de oscurantismo en un mundo que se apartaba de las virtudes de la razón, se imponía a Hannah

1. Según Dagmar Barnow, el sionista alemán Kurt Blumenfeld atrajo la atención de Hannah Arendt sobre la figura de Bernard Lazare (*Visible Spaces. Hannah Arendt ant the german-jewish experiencie*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990, p. 38). Sobre la noción arendtiana de paria, véase Martine Leibovici, «Le paria chez Hannah Arendt», en *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, Payot, París 1996, pp. 225-250, y sobre todo Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the jewish question*, Polity Press, Cambridge 1996, cap. I «The conscious pariah as rebel and independent thinker», pp. 14-45.

www.scantopdf.eu

Arendt como el resultado de una injusticia de naturaleza totalmente nueva, engendrada por esa misma civilización en la que los filósofos ilustrados del siglo XVIII habían puesto sus esperanzas. En Nueva York, durante y después de la guerra, Arendt profundizará en su reflexión sobre la condición de los apátridas en el mundo moderno.

Entonces tomó conciencia de pertenecer a una nueva categoría de «individuos sin Estado» *(stateless people)* cuyos representantes por excelencia en la Europa de los años treinta eran los judíos, debido al aumento del antisemitismo y la expansión del Tercer Reich. Volvían a ser rechazados de la comunidad de naciones, en una situación que creían superada para siempre desde la salida del gueto. Estaban abocados a una condición de alienación total no sólo como minoría oprimida, sino sobre todo como minoría «superflua», no reconocida por el derecho internacional sino de forma puramente negativa. La cuestión judía se planteaba en términos radicalmente nuevos: para los judíos ya no se trataba de reivindicar derechos de los que permanecían excluidos a causa de un antiguo prejuicio, se trataba de reivindicar su derecho de existir en un mundo donde ya no había sitio para ellos. Aunque esa situación salió a la luz bajo el nazismo, se preparó durante todo el siglo XIX, con el ascenso del imperialismo. Éste impuso su dominación en el planeta gracias a un sistema articulado de estados nación al margen de los cuales los derechos humanos perdieron todo su valor. Cuando en la Europa de entreguerras dicho sistema entró en crisis, para la masa siempre creciente de apátridas se hizo inútil reivindicar su pertenencia a la humanidad. En el fondo, el genocidio de judíos no era más que la culminación de su progresiva exclusión de la humanidad, fomentada por una civilización incapaz de concebir hombres sin nación, ni naciones sin Estado. «La gran desgracia de quienes carecen de derechos –escribía Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*– no es estar privados de la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad, o incluso de la igualdad ante la ley y la libertad de opinión –fórmulas que supuestamente resolverían los problemas *en el seno* de comunidades precisas–, sino de haber dejado simplemente de pertenecer a una comunidad. Su tara no es ser diferentes ante la ley, es que para ellos no existe ninguna ley...»[2]

2. H. Arendt, *L'impérialisme (I)*, Fayard, París 1982, p. 280.

Así, los derechos humanos (cuya declaración pretendía al principio ser de alcance universal) ya no podían aplicarse a los judíos debido a su estatuto de apátridas. «Lo que pierden –proseguía Arendt– no es el derecho a la libertad, sino el derecho de actuar; no es el derecho de pensar a su antojo, sino el derecho de tener una opinión» (*I*, p. 281). Las injusticias, las persecuciones y los sufrimientos derivados de semejante situación no tenían ninguna relación con sus actitudes y elecciones. Eran víctimas inocentes de un sistema que ejercía sobre ellos un poder arbitrario y absoluto. Esta exclusión de la comunidad humana por su falta de reconocimiento político resultaba ser una etapa necesaria del proceso que culminaba en su exterminio: «Antes de hacer funcionar las cámaras de gas –concluía Arendt– los nazis estudiaron cuidadosamente la cuestión y descubrieron con gran satisfacción que ningún país reivindicaría a esa gente» (*I*, p. 280).

Este estado de alienación respecto al mundo, esta forma de vivir «sin mundo» –Arendt forjó con este motivo la noción de «acosmía» (*Worldlessness*)– hacía de los judíos parias, pero también los situaba en una posición «privilegiada» para comprender y criticar el mecanismo perverso del que eran víctimas. La crisis del sistema de estados nación transformó Europa en una prisión de pueblos mucho peor que la de los antiguos imperios multinacionales (cuyo hundimiento desembocaría en una nueva guerra mundial). Por situarse completamente al margen de dicho sistema, los judíos eran mucho más aptos para percibir sus fisuras que cualquier otro observador apegado a un punto de vista puramente «nacional». Podían superar un estrecho enfoque nacionalista y pensar como «hombres». Esta tendencia, tan típica de la *intelligentsia* judía, suponía hacer del mundo entero su propia patria. «El cosmopolitismo de esta generación, esta maravillosa nacionalidad que reivindicaban cuando se les recordaba su origen judío –escribía Arendt sobre Stefan Zweig– se parecía un poco a esos pasaportes que otorgan a su poseedor un permiso de residencia en todos los países salvo en aquél que lo ha emitido».[3] No obstante, tampoco la tradición judía podía escapar a esta impugnación global del orden anterior. Para entender las raíces de su condi-

3. H. Arendt, «Les juifs dans le monde d'hier» (1943), *La tradition cachée. Le juif comme paria*, Christian Bourgois, París 1987, p. 91.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

ción de *Heimatlose*, los judíos debían ante todo reconocerse como parias –convertirse en «parias conscientes»–, lo que implicaba superar las dos orientaciones hasta entonces dominantes: la asimilación y el sionismo. La profundidad de los escritos de Arendt se debe a la singularidad de su búsqueda identitaria: por una parte, presenta un balance crítico de la asimilación judía en Alemania (de la *Aufklärung* a Hitler) como intelectual judía y alemana que reconoce y quiere preservar sus raíces culturales; por otra parte, expresa la emergencia de una conciencia «nacional» (constatación de que la asimilación no ha borrado la alteridad judía) inscrita en una perspectiva universal y no adherida a las opciones nacionalistas, de ahí la ambigüedad de su relación con el movimiento sionista. Arendt fue amiga de Kurt Blumenfeld, uno de los líderes del sionismo alemán, y trabajó en París para una asociación encargada de organizar la emigración de los niños judíos a Palestina. Pero sus simpatías por el sionismo durante los años treinta siempre fueron acompañadas de reservas importantes –estaba mucho más cerca de Bernard Lazare que de Theodor Herzl– hasta su postura abiertamente crítica cuando la fundación del estado de Israel.[4]

Excluido del mundo, el paria sólo podía definirse a partir del único valor que le quedaba, su condición de judío; excluido del sistema de estados nación, el apátrida sólo podía pensar su pertenencia al mundo como pertenencia a la humanidad, y no a uno de sus segmentos nacionales. Al rechazar la alternativa habitual entre asimilación y sionismo, Arendt hacía de la condición judía el punto de partida de una nueva reflexión que lo cuestionaba todo, incluidas la cultura y la política judías. Quizá nunca se percibió tan profundamente judía como durante los años de emigración, cuando conoció la suerte de los *stateless people* y fue consciente de pertenecer a un pueblo que iba a ser destruido; al mismo tiempo, nunca sintió de forma tan acuciante la necesidad de comprender la catástrofe judía mediante las categorías de un pensamiento universal. *Los orígenes del totalitarismo*, obra concebida y escrita a finales de la

4. Esta postura suscitó una fuerte reacción por parte de G. Scholem, quien la acusó de abrazar una orientación antisionista de inspiración troskista. Véase su carta a H. Arendt del 28 de enero de 1946 en G. Scholem, *Briefe*, t. I, 1914-1947, C. H. Beck, Múnich 1994, pp. 309-314.

Segunda Guerra Mundial, marca una etapa decisiva en esta labor de universalización de la experiencia judía.

Gestado en la *Bildung* judeoalemana, su recorrido intelectual le llevó en América a descubrir la importancia de la noción griega de *Polis* y las virtudes prácticas de la *Bill of Rights*. Surgida –como recordaría a Gershom Scholem–[5] del entorno de la filosofía alemana y formada bajo las enseñanzas de Husserl, Heidegger y Jaspers, comprendía ahora que la cultura era impotente si no la sostenía una acción política. La tragedia del judaísmo alemán residía precisamente en la ilusión de basar su emancipación en el mero acceso a la cultura, ignorando su constante exclusión del campo político. La *Bildung* situó a los judíos en el corazón de la cultura alemana, pero sus conquistas resultaban muy frágiles en la medida en que no encontraban un verdadero anclaje político. La Alemania que los emancipó los devolvía ahora a su antigua condición de parias sin Estado ni derechos. A partir de los años treinta, el problema de los apátridas no podía resolverse ni con su anexión a los estados nación (la asimilación) ni con la cristalización de sus particularidades (el sionismo), sino por la restitución de sus derechos. La *acción política* se convertirá para ella en la forma más elevada de libertad y el principal rasgo de la *vita activa*, concebida como piedra angular de una sociedad liberada y satisfecha con su diversidad.[6] Para dar «visibilidad» a los excluidos, su condición debía ser aprehendida en términos universales, esto es superando las fronteras de una tradición –el judaísmo– que siempre implicó una condición de alienación.[7] No se trataba de *rechazar* el judaísmo sino de superarlo dialécticamente, de ir más allá de su horizonte preservando su herencia espiritual y cultural. Dicho de otro modo, el judaísmo debía encontrar su lugar en el seno de una comunidad humana reconciliada en sus diferencias.

5. Véase la carta de H. Arendt a G. Scholem del 24 de julio de 1963, en G. Scholem, *Fidelité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, Calmann-Lévy, París 1978, p. 222.

6. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, París 1983. Veáse André Enegren, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Presses Universitaires de France, París 1984.

7. Véase Pier Paolo Portinaro, «Hannah Arendt e l'utopia della Polis», *Comunità*, n. 35, 1981, pp. 26-55.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

A Hannah Arendt, Auschwitz le pareció desde el principio un acontecimiento nuevo, sin precedentes, inconcebible, más allá de las peores previsiones que podían formularse al cabo de diez años de régimen nazi. No obstante, afrontó el horror de la masacre industrializada intentando comprenderlo «racionalmente»: debía reconocerse esta realidad sin negarle su *historicidad*, sin separarla nunca de lo que consideraba su contexto, el de un siglo de imperialismo en el que se constituyeron gradualmente las condiciones de semejante acontecimiento. Admitía que, al igual que la mayoría de sus contemporáneos, su primera reacción ante la noticia del exterminio de millones de judíos fue la incredulidad. Eso fue en 1943. Cuando tuvo la certeza, afirmaba, «fue realmente como si el abismo se abriese ante nosotros». Veinte años después, evocaba ese momento añadiendo que, a pesar de todo, dicho fenómeno le seguía pareciendo inconcebible: «Allí pasó algo que seguimos sin comprender».[8] Sus esfuerzos de racionalización no podían colmar completamente esa zona de sombra.

Sus primeros artículos sobre el genocidio judío revelan empero una comprensión sorprendentemente lúcida de ese acontecimiento contemporáneo, que analizan en caliente sin beneficiarse de las ventajas de una mirada retrospectiva. Dichos artículos aparecieron en 1945 en periódicos dirigidos a los refugiados judeoalemanes como *Aufbau*, o revistas de la izquierda intelectual (esencialmente judía) de Nueva York como *Menorah Journal*, *Jewish Frontier*, *Commentary* o *Partisan Review*. En un artículo publicado en *Aufbau* y *Commentary* en septiembre de 1946 con el título «La imagen del infierno», Hannah Arendt ya presentaba las «fábricas de la muerte» (*death factories*) como «la experiencia fundamental de nuestra época» e indicaba la necesidad de escribir su historia como una tarea esencial e ineludible, la única manera de llegar al fondo de hechos que «han cambiado y envenenado el aire mismo que respiramos».[9]

8. H. Arendt, «Seule demeure la langue maternelle» (entrevista con Günther Gauss, 1964), *La tradition cachée*, pp. 241-242.

9. H. Arendt, «L'image de l'enfer», *Auschwitz et Jérusalem*, Deux Temps Tierce, París 1991, p. 154.

También indicaba una clave de interpretación de la naturaleza del crimen en la alianza infernal entre el «cientifismo» que reivindicaba el nazismo –la biología racial– y la «eficacia de la técnica moderna» ilustrada por las instalaciones de la muerte (*ibid.*, p. 159). Dicho de otro modo, percibía uno de los rasgos característicos de Auschwitz en su *modernidad*, prefigurando con ello uno de los nudos fundamentales de toda la historiografía sobre el nazismo y el genocidio judío. Al mismo tiempo, se negaba a presentar semejante crimen como una catástrofe exclusivamente judía, pues el alcance de ese acontecimiento se medía respecto a toda una civilización. Esa era su interpretación de la noción jurídica de «crimen contra la humanidad» recién forjada durante los juicios de Núremberg: «Políticamente hablando, las fábricas de la muerte constituían un "crimen contra la humanidad" cometido sobre los cuerpos de individuos judíos; si los nazis no hubiesen sido aplastados, las fábricas de la muerte habrían engullido los cuerpos de muchas otras personas (de hecho, los gitanos fueron exterminados con los judíos por razones ideológicas más o menos parecidas). Sin duda, los judíos tienen motivos para elevar esa acta de acusación contra los alemanes, con la condición de no olvidar nunca que entonces hablan en nombre de todos los pueblos de la tierra» (*ibid.*, p. 154).

Antes incluso del final de la guerra y el cierre de los campos en diciembre de 1944, Arendt escribía un ensayo sobre «La culpabilidad organizada» donde ya captaba muy claramente otro elemento esencial del proceso de exterminio: su carácter industrial, burocrático y administrativo. Éste implicaba una organización cuyo funcionamiento no dependía del celo de una minoría de antisemitas fanáticos o matones profesionales, sino de una masa de funcionarios perfectamente «normales», escrupulosos en el cumplimiento de sus tareas, siempre dispuestos a ejecutar órdenes sin discutirlas jamás. Esa «monstruosa máquina de masacre administrativa» creada por el régimen nazi funcionaba gracias a la participación directa de una gran franja de «personas normales» y a la complicidad pasiva de «un pueblo entero».[10] En un fragmento que anticipaba sus reflexiones

10. H. Arendt, «La culpabilité organisée» (1945), *Penser l'événement*, Berlin, París 1989, p. 27.

www.scantopdf.eu

sobre Adolf Eichmann, Arendt precisaba que la solución final no se basaba «en criminales congénitos, ni en sádicos, [sino] sólo en la normalidad de las personas del talante del señor Himmler» (*ibid.*, pp. 30-31).

Arendt subrayaba la irracionalidad económica y militar del genocidio judío, en el que el exterminio era una finalidad en sí. Definía los campos de la muerte como «los laboratorios de una experiencia de dominación total» que sólo podía alcanzarse «en las circunstancias extremas de un infierno de fabricación humana».[11] En los campos, el «terror totalitario» suprimía la noción misma de «dignidad humana» y cuestionaba «la representación que aún tenemos del hombre».[12]

Hannah Arendt captó, pues, cuatro aspectos principales del proceso de exterminio de los judíos de Europa: su carácter industrial, basado en la alianza del antisemitismo racial con la técnica moderna (las «fábricas de la muerte»); su complejidad burocrática (la «monstruosa máquina de la masacre administrativa»); la «normalidad» de sus ejecutores (simples *job-holders*); su finalidad de aniquilar a través del pueblo judío la individualidad de los hombres (la «dominación total»). El resultado era un fenómeno radicalmente nuevo que iba mucho más allá de las masacres y violencias conocidas en la historia desde la Antigüedad, y que superaba «no sólo la imaginación humana, sino también los marcos y las categorías del pensamiento y la acción política».[13] En una carta a Karl Jaspers de diciembre de 1946, intentaba definir la solución final como un crimen en el que, por primera vez en la historia, no se mataba «por razones humanas» sino que se había creado un sistema de exterminio cuyo fin último consistía en «erradicar el concepto de ser humano *(den Begriff des Menschen auszurotten)*».[14]

11. H. Arendt, «Les techniques de la science sociale et l'étude des camps de concentration» (1950), *Auschwitz et Jérusalem*, p. 212.

12. H. Arendt, «Projet de recherche sur les camps de concentration» (1946), *La nature du totalitarisme*, Payot, París 1990, p. 177.

13. H. Arendt, «La culpabilité organisée», *Penser l'événement*, p. 27.

14. H. Arentd, K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Piper, Múnich 1985, p. 106 (*Correspondance*, Payot, París 1996, p. 120).

La culpabilidad organizada

Los escritos de Arendt del periodo 1944-1947 casi nunca aluden a las raíces del nacionalsocialismo en la historia alemana, mientras rechazan constantemente toda tentación de zanjar el problema con la explicación reductora de la «culpa alemana». En 1945, respondía a quienes exhibían su vergüenza de ser alemanes confesando su vergüenza de pertenecer al género humano. Los intentos de criminalizar al conjunto de la nación alemana –bastante corrientes al final de la guerra–, presentando toda su historia como un proceso lineal e ineludible que va de Lutero a Hitler, le parecían simplemente absurdos. Pero admitía la dificultad de trazar las fronteras de la «culpabilidad». Para ella había un principio incuestionable, a saber, que no había «culpabilidad ni inocencia colectivas», pues «esas nociones sólo tienen sentido si se aplican a individuos».[15] Pero una vez admitido dicho principio, nada más difícil que desenredar las diferentes formas de culpabilidad y responsabilidad. La complicidad con el régimen y sus crímenes atañía en diferentes niveles al conjunto de la sociedad. Podía designarse a quienes concibieron la «solución final», a los organizadores y gestores del sistema del terror (las matanzas en masa, los campos de concentración y exterminio), pero la supervivencia del régimen hitleriano también dependía del apoyo de individuos y grupos que, aun conociendo sus crímenes, nunca participaron directamente en ellos. Estaba la responsabilidad, en sentido amplio, de «quienes mostraron su buena disposición hacia Hitler todo el tiempo que fue posible, quienes le ayudaron en su ascensión al poder, y quienes le aplaudieron en Alemania como en el resto de Europa». Decretar una «culpabilidad colectiva» de la nación alemana era insensato, pues esa opción no hacía sino invertir la visión demoníaca de los judíos cultivada por la ideología nacionalsocialista, y extremadamente peligroso pues, ante la imposibilidad de castigar a todos los culpables, esta decla-

15. H. Arendt, «Responsabilité personnelle et régime dictatorial» (1964), *Penser l'événement*, p. 93; Arendt abordará de nuevo este tema en su artículo de 1968 «La responsabilité collective», en A. M. Roviello, M. Weyenbergh (eds), *Ontologie et politique. Hanna Arendt*, Deux Temps Tierce, París 1989, pp. 175-184.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

ración de «culpabilidad colectiva» podía traducirse *de facto* en una suerte de «absolución colectiva».

Formuladas en el exilio antes incluso del final de la guerra, estas reflexiones arendtianas serán retomadas en el célebre ensayo de Karl Jaspers sobre la *Schuldfrage* alemana (publicado en Heidelberg en 1946). En esa obra atormentada, e incluso desesperada, empezaba constatando la condición de «paria» de Alemania tras su derrota y el hundimiento del nazismo. Para fijar los fundamentos éticos indispensables de una reconstrucción nacional, el filósofo distinguía cuatro formas de culpabilidad: criminal, política, moral y metafísica. La división esencial era a su parecer la que separaba las dos primeras de las demás, sobre las que concentraba su atención. La culpabilidad criminal debía ser perseguida y castigada por la ley, algo posible gracias a la nueva categoría jurídica de «crímenes contra la humanidad» formulada por el tribunal de Londres. La culpabilidad política podía adquirir un carácter colectivo, lo que en la época justificaba la ocupación militar de Alemania (fuente de una pérdida de soberanía nacional a la que preveía una duración de veinte años). Los dos últimos tipos de culpabilidad no podían ser sancionados por la ley, pues afectaban exclusivamente a las conciencias. Jaspers tomó prestadas sus categorías del lenguaje filosófico, y a veces incluso teológico, para indicar con la noción de «culpabilidad metafísica» la complicidad de la sociedad alemana en su conjunto ante los crímenes del régimen nazi: «*La vida tras la máscara* –inevitable para todo el que quisiese sobrevivir– implicaba una culpabilidad moral». Actos tan simples como el saludo hitleriano, el respeto a las autoridades, la aceptación bajo el temor y la amenaza de las injusticias más escandalosas, la adhesión simulada al poder eran las manifestaciones cotidianas de una acomodación al nazismo de la que todos o casi todos eran culpables: «Sólo quien olvida puede engañarse a este respecto, porque quiere engañarse. El disfraz constituía una de las características fundamentales de nuestra vida».[16] Era el

16. K. Jaspers, *La culpabilité allemande*, prefacio de P. Vidal-Naquet, Éd. de Minuit, París 1990, p. 74. Sobre la génesis de esta obra, véase el esclarecedor estudio de Anson Rabinbach, «Der Deutsche als Paria. Deutsche un Juden in Karl Jaspers "Die Schuldfrage"», en Moltman (ed.), *Erinnerung. Zur Gegenwart des Holocaust in Deutschland-West und Deutschland-Ost,* Haag et Herchen, Fráncfort

primer texto que, en la posguerra, situaba la memoria de las víctimas del nacionalsocialismo en el centro de la identidad nacional alemana.

Jaspers, que antes del nazismo fue profesor de Hannah Arendt en Heidelberg, se inspiró en parte en sus escritos sobre la «culpabilidad organizada» (que contribuyó a hacer traducir al alemán). En 1945, al poco de restablecerse su relación epistolar, los temas abordados en su ensayo fueron objeto de una serie de cartas con su antigua alumna. El sentimiento de solidaridad intelectual y moral que compartían tras la catástrofe sin duda no podía borrar la diferencia de enfoques que separaba al «emigrado del interior» alemán de la exiliada judía. Para Jaspers, el primer paso hacia un renacimiento de Alemania sobre nuevas bases consistía en reintegrar a los judíos en el seno de la nación germánica (en el sentido amplio, cultural y espiritual del término) y en reafirmar una concepción del «hombre alemán» a la que pertenecían naturalmente todas las grandes figuras de la cultura judeoalemana. Hannah Arendt pensaba por su parte que sólo podía establecerse una relación de solidaridad y confianza con la condición de que Alemania declarase solemnemente su disposición a acoger a los judíos en tanto que judíos. El abismo abierto por Auschwitz era demasiado grande para que pudiesen renacer las antiguas ilusiones sobre las virtudes benéficas de la asimilación. Lo que Jaspers llamaba la «culpabilidad metafísica» y que, en categorías arendtianas, podríamos traducir como la noción de «responsabilidad colectiva del pueblo alemán», derivaba de un crimen que afectó irremediablemente a una «solidaridad» elemental, constitutiva de la comunidad humana misma y que para la exiliada era como «el fundamento político de la república». Proponía, pues, que un futuro Estado alemán fijase en términos constitucionales su rechazo al antisemitismo y dirigiese una llamada a los centenares de miles de judíos «desplazados» para hacerles saber que en Alemania encontrarían un hogar, como ciudadanos de la república, y disfrutarían de la plenitud de sus derechos, sin por ello dejar de considerarse y ser reconocidos como

---

del Meno 1993, pp. 169-188. Véase también Gilberto Merlio, «Karl Jaspers et l'Allemagne», en J.-M. Paul (ed), *Situation de l'homme et histoire de la philosophie dans l'œuvre de Karl Jaspers*, Presses Universitaires de Nancy 1986, pp. 119-136.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

judíos. Era la única forma de poner fin a la deshumanización de los alemanes y los judíos engendrada por el nazismo («la distinción entre superhombres alemanes y *Untermenschen* judíos –escribía– ha deshumanizado a unos y otros»).[17]

Cabe preguntarse sobre la viabilidad de semejante proposición, formulada en julio de 1946, cuando Alemania era un país en ruinas, militarmente ocupado y privado de su soberanía nacional, materialmente incapaz de acoger a centenares de miles de refugiados y abandonado por las víctimas del nazismo. Muy pocos judíos aceptarán volver o instalarse. Y sin embargo esta proposición resulta retrospectivamente muy lúcida y clarividente, como el modo más radical y quizás el único posible de «superar el pasado».

Los campos

Señalemos que, en todos los primeros escritos arendtianos dedicados al nacionalsocialismo, sólo se alude raramente y de forma accesoria al «totalitarismo». Aunque la palabra aparecía ocasionalmente, no constituía una categoría analítica. En 1946, Arendt redactaba un «Proyecto de investigación sobre los campos de concentración» que indicaba las líneas fundamentales en torno a las cuales se articularán cinco años más tarde *The origins of totalitarianism*. Ahora bien, en este proyecto la única categoría utilizada para definir el régimen nazi era la del «imperialismo», con una parte final dedicada al «imperialismo consumado».[18] Así pues, entre 1946 y 1950, el «totalitarismo» se impuso progresivamente como categoría fundamental con la cual resumía toda su reflexión. En su obra, dicho concepto se aplicaba también al estalinismo, una experiencia histórica que hasta entonces ignoró, pese a su relación con el marxista Günther Stern (Anders), entre 1929 y 1936, y después con Heinrich Blücher, un filósofo surgido de las corrientes de oposición del comu-

17. H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1929-1969*, p. 90 (*Correspondance*, p. 99)

18. H. Arendt, *La nature du totalitarisme*, p. 182.

nismo alemán. El concepto de *totalitarismo*, cuya difusión debe mucho al éxito de la obra arendtiana con el mismo título, adquirió una connotación política más precisa justamente durante los cinco años dedicados a la redacción del libro, entre el final de la Segunda Guerra Mundial y el estallido del conflicto coreano, en plena guerra fría. En 1946, no existían verdaderas teorías del totalitarismo. Esa palabra fue forjada primero por la oposición liberal y antifascista italiana (Giovanni Amendola); teorizada a partir de 1925 por Mussolini y Giovani Gentile, quienes calificaron a la Italia fascista de «Estado totalitario» (*Stato totalitario*); recuperada en el transcurso de los años treinta, en el seno de la cultura alemana, por «revolucionarios conservadores» alineados con el nazismo como Carl Schmitt y por exiliados antifascistas como Paul Tillich, e incluso marxistas como Herbert Marcuse.[19] Trostky aplicó esta definición a la URSS estalinista; a partir de 1939, tras los procesos de Moscú y el pacto germanosoviético, empezó a ser utilizada por la primera ola de comunistas decepcionados, como Franz Borkenau y Sidney Hook, para describir a la Italia fascista, la Alemania hitleriana y la URSS bajo la dictadura de Stalin.[20] Durante la guerra, especialmente a partir de 1941, cuando la URSS se alía con los Estados Unidos, la noción de totalitarismo desaparece de los debates políticos para resurgir como categoría central unos años más tarde, con el inicio de la guerra fría. Es muy posible que la obra que más contribuyese a orientar a Hannah Arendt a la adopción de ese concepto fuese *Behemoth*, publicada en Nueva York en 1942 por Franz Neumann. Para este politólogo de la Escuela de Fráncfort, que en la época enseñaba en la universidad de Columbia, el régimen hitleriano constituía una variante de Estado totalitario que encontraba su principal fundamento en el «imperialismo racial».[21]

Escrito bajo el impacto del descubrimiento del sistema concentracionario, *The origins of totalitarianism* se inscribe en un periodo de muta-

19. Sobre la historia del concepto de totalitarismo, véase sobre todo Wolfgang Kraus-Haar, «Sich auf Eis wagen. Plädoyer für eine Auseinandersetzung mit der Totalitarismustheorie», *Mittelweg*, n. 36, 1993, pp. 6-29.

20. Véase especialmente F. Borkenau, *The totalitarian enemy*, Londres 1940.

21. F. Neumann, *Behemoth. Structure et practique du national-socialisme*, Payot, París 1988, cap. VI de la primera parte.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

ción de la cultura radical norteamericana, marcada por la desilusión de los *New York intelectuals* y el advenimiento del macartismo. Sin duda esta obra no escapaba a las imposiciones psicológicas y, hasta cierto punto, ideológicas de la época, pero era ante todo el producto de la trayectoria intelectual de Hannah Arendt: culminaba un análisis sobre la condición judía en el mundo moderno que inició en los años treinta y sería totalmente falso considerarla, como algunos críticos, una suerte de «biblia de la guerra fría».[22] Mirándolo bien, sus categorías no eran las de una «literatura de renegados»[23] entonces en su apogeo. Arendt no empleaba el concepto de totalitarismo en un sentido banalmente anticomunista (se cuidaba de no confundir bolchevismo y estalinismo), ni para idealizar a Occidente (donde el totalitarismo hundía sus raíces), ni tampoco para relativizar, ante el terror estalinista, los crímenes nazis (que eran el punto de partida de su teoría). Su visión del totalitarismo la acercaba más bien a una revista como *Politics*, dirigida por el ex trotskista Dwight MacDonald quien, sin rechazar el pensamiento de Marx, había abandonado el comunismo «real» para adoptar una orientación nueva, a la vez ética y política, en busca de una tercera vía entre capitalismo y estalinismo.[24] Por haberse codeado siempre con los medios de la izquierda intelectual sin haber sido nunca marxista ni comunista (algo de lo que nunca alardeó), Hannah Arendt era totalmente ajena a las crisis de conciencia y al conformismo de los ex comunistas.[25] En la publicación

22. Véase Alexander Bloom, *Prodigal sons. The New York intellectuals and their world*, Oxford University Press, Nueva York 1986, p. 219.

23. Véase Michael Rohrwasser, *Der Stalinismus und die Renegaten. Die Literatur der Exkommunisten*, Metzler, Stuttgart 1991.

24. Sobre Dwight MacDonald y el conjunto de la izquierda intelectual de Nueva York, véase Alan Wald, *The New York intellectuals. The rise and decline of anti-stalinist left from the 1930s to the 1980s*, The University of North Caroline Press, Chapel Hill 1987.

25. Debemos a Isaac Deutscher la definición más acertada del intelectual ex comunista: «Sigue siendo un sectario. Es un estalinista al revés. Sigue viendo el undo en blanco y negro, pero ahora los colores están distribuidos de otro modo. Cuando era comunista no veía diferencia entre fascistas y socialdemócratas. Como ex comunista no ve diferencias entre el nazismo y el comunismo. Antes aceptaba la pretensiones de infalibilidad del partido; ahora cree en su propia infalibi-

de la obra de H. Arendt desempeñó un papel importante Alfred Kazin, un típico representante de la izquierda intelectual neoyorquina.

Concluido en otoño de 1949, *The origins of totalitarianism* se presenta como un tríptico que estudia la aparición, en el siglo XX, de una nueva forma de dominación, basada en el terror, que cristaliza dos elementos ya existentes: el antisemitismo moderno, nacido tras la emancipación de los judíos en Europa, y el imperialismo, acompañado de una difusión endémica del racismo en la época clásica de los imperios coloniales.

Según Arendt, el primer elemento del totalitarismo es la anulación del individuo como sujeto de derecho («matar en el hombre la persona jurídica»).[26] Dicho proceso fue desencadenado más o menos paralelamente por el imperialismo y el antisemitismo. En el mundo extraeuropeo, el imperialismo condenó a los pueblos colonizados a la explotación y a su dominación política, justificada y teorizada por doctrinas racistas. El antisemitismo moderno transformó a los judíos emancipados en parias sociales, víctimas de un prejuicio a la vez cultural y racial, para arrebatarles finalmente los derechos cívicos y hacer de ellos apátridas, una categoría de individuos que escapan completamente a toda protección legal. El ascenso del racismo (contra los judíos como contra los pueblos coloniales) y la crisis de los estados nación crearon una gran masa de apátridas excluidos por el racismo y discriminados por la ley (o rechazados al margen de la ley). El totalitarismo perfeccionó esta tendencia: «El objetivo de un sistema arbitrario es destruir los derechos civiles de toda la población, de tal modo que acabe quedando al margen de la ley en su propio país, con el mismo rango que los apátridas y los vagabundos (*stateless and homeless*). Destruir los derechos de un hombre, extinguir su persona jurídica, son un paso previo para su completa dominación» (*ST*, p. 190).

El segundo elemento es «asesinar en el hombre la persona moral» (*ibid.*). Ya prefigurado en las masacres coloniales y en las movilizaciones

---

lidad» (I. Deutscher, «The ex communist's conscience», *Marxism, wars & revolutions. Essays from four decades*, Verso, Londres 1984, pp. 53-54). Véase también H. Arendt, «Les ex-comunistes» (1953), *Penser l'événement*, pp. 163-175.

26. H. Aredndt, *Le système totalitaire (ST)*, Éd du Seuil, París 1972, p. 185.

www.scantopdf.eu

del populacho al grito de «muerte a los judíos» durante el caso Dreyfus, el asesinato de la persona moral celebra su triunfo en los campos de concentración. En ellos se expoliaba a los hombres su humanidad hasta el punto de vaciar de sentido la noción misma de solidaridad: se volvían incapaces de reconocerse como víctimas ante sus perseguidores. En el universo concentracionario, la dignidad humana había sido aniquilada; tanto los verdugos como las víctimas la habían perdido. Allí donde la conciencia, la capacidad de pensar y juzgar han sido destruidas, donde las fronteras entre el bien y el mal confundidas, «la complicidad conscientemente organizada de todos los hombres en los crímenes de los regímenes totalitarios se extiende a las víctimas y adquiere así un carácter verdaderamente total» (*ibid.*, p. 192).

Finalmente, el tercer elemento es el «asesinato de la individualidad» (*ibid.*, p. 194). En los campos de concentración, eso se traducía en la «metamorfosis de los hombres en cadáveres vivientes»; en la sociedad totalitaria, en su absorción en la masa (*mob*). Arendt no se refería aquí ni al «pueblo» de la tradición política francesa, de Michelet a Jaurès, ni a las «clases», en la acepción marxista del término, sino más bien a la masa amorfa, atomizada, soldada y unida gracias a la anulación de las individualidades: la masa descrita por Gustave Le Bon en *La psychologie des foules* (1895), publicada en la época del caso Dreyfus y que se convertirá en uno de los pilares de todos los regímenes fascistas. En resumen, la masa «compuesta de los desechos de todas las clases». En el seno de la multitud, eso creaba la ilusión de que las diferencias de clase habían sido abolidas y que ya sólo quedaba una *Volksgemeinschaft* indistinta (*I*, p. 62).[27] El totalitarismo cumplía una tendencia, ya implícita en el imperialismo clásico, de establecer «una alianza entre el capital y la masa» (*I*, p. 50). A la disolución del individuo en la masa le correspondía, en el interior del universo concentracionario, la deshumanización y finalmente la eliminación de los hombres «superfluos» (*ST*, p. 198).

27. Esta visión de la *amorfización* de las masas bajo el totalitarismo sin duda la tomó prestada del sociólogo emigrado Emil Lederer, autor de *The state of de masses. The threat of the classless society*, Norton, Nueva York 1940. Véase a este respecto Marina Cedronio, *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt* (Il Mulino, Bolonia 1994, p. 152).

Cabe destacar la afinidad entre esta tesis y las desarrolladas en la misma época por otros dos emigrados alemanes: Bruno Bettelheim y Leo Löwenthal. El primero definía los campos de concentración como «el laboratorio donde la Gestapo aprendía a desintegrar la estructura autónoma de los individuos»; el otro hablaba de «atomización de los individuos» mediante el terror.[28]

Anulación de los derechos cívicos y creación de una categoría de parias víctimas de todas las vejaciones por vivir al margen de la ley, privación de la dignidad moral del individuo y destrucción de su autonomía personal (de su capacidad de pensar y juzgar): estos son los elementos cristalizados en el totalitarismo.

Arendt analiza el racismo en su dimensión europea, prestando mucha mayor atención a sus ideólogos franceses (Gobineau) y sus encarnaciones políticas inglesas (Disraeli) que a sus teóricos alemanes (Julius Langbehn y Paul de Lagarde son completamente ignorados, Houston Stewart Chamberlain es apenas mencionado). En el origen del racismo moderno señala por el contrario un rechazo global a la noción de derechos humanos –emprendido desde 1790 por Edmund Burke (*I*, pp. 97-89)–.[29] A principios del siglo XIX, la contrarrevolución no acepta trocar derechos nacionales y valores tradicionales con los derechos abstractos del hombre moderno, encarnados por una categoría de apátridas cosmopolitas como los judíos. Un siglo y medio más tarde, el totalitarismo intentará destruir a través de los judíos esa idea universal de humanidad.

A la luz de la filosofía política de Arendt, y especialmente de una obra como *The human condition*, podríamos definir el totalitarismo como la negación de la *Polis* griega, como una forma de poder que, tras supri-

28. Véase Bruno Bettelheim, «Comportement individuel et comportement de masse dans les situations extrêmes», aparecido primero en *The journal of abnormal and social psychology*, n. 4, 1943, y ahora incluido en la antología *Survivre*, Laffont, París 1979, p. 109; Leo Löwenthal, «Terror's atomization of man», *Commentary*, n. 1, 1946, pp. 1-8, ahora en *Schriften*, t. III, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1987.

29. Sobre este tema señalemos que en *Los orígenes del totalitarismo* nunca se opone la Revolución francesa a la norteamericana, ni la declaración de los derechos humanos a la *Constitutio libertatis* de 1776, como intentará hacer diez años más tarde en su *Essai sur la révolution* (Gallimard, col. «Tel», París 1990).

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

mir todo espacio de libertad, toda facultad de acción y pensamiento, se sitúa al margen de la esfera política y constituye su negación radical.[30] Según Arendt, el objetivo último del totalitarismo consistía en «transformar la naturaleza humana misma»; los campos de concentración eran los laboratorios donde se experimentaba semejante mutación (*ST*, p. 200). La experiencia concentracionaria no sólo concernía a los verdugos y a sus víctimas, sino a la humanidad en su conjunto: «Los sufrimientos no son el fondo del problema –escribía–, como tampoco el número de víctimas. Lo que está en juego es la naturaleza humana en tanto que tal...» (*ibid.*).

El totalitarismo constituía así una nueva forma de poder típica del siglo XX, desconocida hasta entonces y que superaba las categorías de la filosofía política clásica, de Platón a Montesquieu. Los regímenes totalitarios surgidos en Europa durante los años treinta no representaban una variante del despotismo, pues su fundamento no era el *temor* sino el *terror*.[31]

El totalitarismo: un paisaje brumoso

Aunque la teoría arendtiana del totalitarismo ilumina por vez primera con rigor y lucidez los rasgos sobresalientes del universo concentracionario, plantea algunos interrogantes. Escrito cuando la historiografía nazi era aún embrionaria y el conocimiento del sistema de campos presentaba lagunas considerables, *The origins of totalitarianism* no operaba ninguna distinción entre los campos de concentración y los campos de exterminio.

Asimismo, la relación histórica entre el racismo del siglo XIX y el genocidio judío era esbozada ocasionalmente, por ejemplo cuando subrayaba «la combinación de administración y de masacre» (*I*, p. 112) que encontró sus primeras aplicaciones en el África colonial y que finalmente

30. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, prefacio de P. Ricœur, Calmann-Lévy, París 1983.

31. H. Arendt, *La nature du totalitarisme*, p. 101.

culminó el sistema hitleriano. Pero se trataba de observaciones aisladas que nunca situó en el centro de su análisis.

Arent emprendió su reflexión bajo el impacto de Auschwitz, buscó sus raíces en la crisis de la civilización occidental (el antisemitismo, la crisis de los estados nación, el imperialismo, el colonialismo, el racismo) y finalmente logró dar una visión de conjunto del totalitarismo, un sistema de dominación en cuyo centro situaba ahora el universo concentracionario.

La naturaleza de los campos de exterminio, con su organización, funcionamiento y finalidad propios, no era plasmada en el libro de Hannah Arendt, anterior a las investigaciones de Poliakov, Reitlinger y sobre todo Hilberg; inspirado en gran medida en el modelo teórico de Franz Neumann y el testimonio de David Rousset. En cierto sentido, los centros de exterminio eran la culminación «paroxística» de los campos de concentración: sin la creación de estos últimos –Dachau desde 1933, Sachsenhausen en 1936, Buchenwald en 1937, Flossenbürg y Mauthausen en 1938, Ravensbrück en 1939– posiblemente Treblinka y Sobibor nunca hubiesen visto el día. Evidentemente, tampoco se trata de considerar la muerte como una especificidad exclusiva de los campos de exterminio, pues un gran número de prisioneros no sobrevivieron a la experiencia de los *Konzentrationslager* «ordinarios». La relación morfológica entre ambos sistemas es tan innegable como su diferencia esencial. Al centrar su atención en la anulación de la individualidad en el universo concentracionario, Arendt parecía ignorar que la mayoría de las víctimas del genocidio judío fueron gaseadas al momento de llegar a los campos; la única experiencia concentracionaria que vivieron fue la de los guetos polacos o los campos de internamiento de Europa occidental, con motivo de su deportación a los centros de exterminio.[32]

32. Véase Jean-Michel Chaumont, «La singularité de l'univers concentrationnaire selon Hannah Arendt», en la obra colectiva *Hannah Arendt et la modernité*, Vrin, París 1992, pp. 87-109. Según Maurice Weyembergh, en H. Arendt, «la singularidad de los campos de exterminio nazi no es, pues, tematizada» («La spécificité du totalitarisme selon H. Arendt. Analyse et critique», en Y. Thanassekos, H. Wismann (eds), *Révision de l'histoire. Totalitarismes, crimes et génocides nazis*, Éd. du Cerf, París 1990, p. 73).

www.scantopdf.eu

La singularización *absoluta* del genocidio judío borra sus conexiones con el conjunto del sistema concentracionario nazi. Eso implica inevitablemente una interpretación restrictiva y suele marcar el primer paso hacia su percepción ahistórica (o la banalización de otros crímenes). Persiste empero una diferencia entre la deshumanización de los detenidos en el interior de los campos (a menudo llevada hasta la muerte) y la eliminación de un grupo humano al que han negado el derecho de existir.

Por otra parte, la novedad de la obra de Hannah Arendt sobre el totalitarismo era que ampliaba súbitamente el campo de su análisis al sistema soviético.[33] Sin duda no se trataba del primer intento de reunir los regímenes de Hitler y Stalin bajo la categoría del totalitarismo, pero esta vía aún no había sido explorada por Hannah Arendt. Alimentada por el diálogo con su marido Heinrich Blücher (quien había roto con el movimiento comunista cuando el proceso de Moscú), su enfoque de la realidad soviética y los crímenes estalinistas presentaba ciertas afinidades con el de la izquierda intelectual de Nueva York (colaboraba ocasionalmente en la *Partisan Review*, una revista cuyos responsables no ocultaban su pasado trotskista). Arendt fijaba el nacimiento del totalitarismo soviético en los años treinta y evitaba buscar sus raíces en el pensamiento de Marx (lo que permite excluir cualquier afinidad entre su teoría y la de los ex comunistas). Su intento de detectar sus orígenes en el paneslavismo (para ella el equivalente ruso del racismo alemán) parece en cambio muy superficial y poco convincente (*I*, cap. IV).[34]

La homología fundamental que subrayaba entre nazismo y estalinismo se debía a la presencia en ambos del sistema de campos. Arendt basaba sus análisis en la escasa literatura existente en la época, como las biografías de Stalin escritas por Boris Souvarine e Isaac Deutscher, o el testimonio del comunista yugoslavo Ante Ciliga, deportado a Siberia.

33. Margaret Canovan habla a este respecto de «cambio de última hora», *Hanna Arendt. A reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, Nueva York 1992, p. 19.

34. Este aspecto fue particularmente subrayado por Stephen Whitfield, *Into the dark. Hannah Arendt and totalitarianism*, Temple University Press, Philadelphia 1980, p. 80.

Olvidaba contribuciones esenciales como los escritos de Trotsky o las novelas y la autobiografía de Victor Serge. La noción misma de «gulag» aún no existía en Occidente; Grossman, Soljénitsyne y Chalamov aún eran nombres desconocidos. Si la historiografía de los últimos cuarenta años confirmó ciertas intuiciones de Arendt, su análisis del estalinismo sigue siendo la parte más débil de su libro: es demasiado abstracta y superficial tanto en la reconstrucción de los orígenes del fenómeno como en la interpretación de sus aspectos ideológicos.

Las dos primeras partes de su obra, dedicadas respectivamente al antisemitismo y al imperialismo, nunca abordan la cuestión del estalinismo, que aparece en la tercera parte como un hecho nuevo e inexplicable, sin ninguna raíz en la historia del siglo XX. En este contexto, cabe subrayar que Arendt atribuye una tendencia exterminadora análoga a los totalitarismos nazi y estalinista. En Rusia distinguía tres tipos diferentes de campos de concentración: primero los destinados a los trabajos forzados, donde la supervivencia de los prisioneros no se ponía en duda; después los que podríamos llamar *campos de exterminio por el trabajo*, donde los hombres eran «explotados sin piedad» y la tasa de mortalidad altísima; finalmente «los campos de aniquilación», donde la eliminación de los prisioneros era sistemática («dejándolos morir de hambre y en el mayor abandono» (*ST*, p. 180)). En un estudio de 1953, Arendt presentaba el exterminio «de clase» (los *kulaks*) como el equivalente soviético del exterminio racial que puso en marcha el nacionalsocialismo.[35] Hoy en día ya no está permitido dudar de la naturaleza asesina del estalinismo, demostrada abrumadoramente por los millones de muertos de la colectivización forzada del campo (1928-1931) y el gulag (desde los años treinta a los cincuenta). Ahora bien, parece justificado emitir reservas ante la asimilación del sistema concentracionario soviético con los campos de exterminio nazis. Ya en 1954, en una crítica a la obra arendtiana, Raymond Aron subrayó la «diferencia esencial» entre el régimen soviético de la época estalinista y el de Hitler: «en un caso la culminación es el campo de trabajo, en el otro la cámara de gas». Aunque compartían el terror como forma de dominación, el proyecto de eliminación de las «razas inferiores» seguía sien-

35. H. Arendt, *La nature du totalitarisme*, p. 107.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

do una especificidad nazi.[36] La misma Hannah Arendt lo reconocía implícitamente, al proponer una tipología general que distinguía tres formas de campos de concentración correspondientes «a tres concepciones fundamentales de la vida tras la muerte en Occidente: el Hades, el Purgatorio, el Infierno. Al Hades corresponden esas maneras relativamente "suaves", antaño difundidas incluso en los países no totalitarios, de marginar a elementos indeseables de todo tipo (refugiados, apátridas, asociales y parados); como todos los campos de desplazados, que no son sino campos para personas que se han vuelto superfluas e inoportunas, sobrevivieron a la guerra. El purgatorio lo representan los campos de trabajo en la Unión Soviética, donde el abandono se combina con un trabajo forzado caótico. El infierno en sentido literal lo encarnaron esos tipos de campos logrados a la perfección por los nazis: allí el conjunto de la vida fue minuciosa y sistemáticamente organizado con vistas a los mayores tormentos» (*ST*, pp. 182-183). Arendt captaba una diferencia entre los campos estalinistas y los campos nazis, aunque estos últimos fuesen un todo donde las fronteras entre concentración y exterminio parecían muy tenues. En su prefacio a la edición de 1966 de su obra sobre el totalitarismo, precisaba que «la innominable crueldad gratuita de los campos de concentración y exterminio alemanes parece haber sido la excepción en los campos rusos» (*ST*, p. 13).[37]

36. R. Aron, «L'essence du totalitarisme», *Critique*, n. 80, 1954 (ahora incluido en su antología *Machiavel et les tyrannies modernes*, Éd. du Fallois, París 1993, pp. 203-222), y también del mismo autor, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, París 1987, p. 299.

37. La comparación entre K. S. Evstigneev, comandante del campo siberiano de Ozerlag, y Rudolf Hoess, comandante de Auschwitz, lleva a Sonia Combe a la siguiente conclusión: «La muerte fue el *oficio* de Rudolf Hoess, pero no propiamente dicho el de Evstigneev. Este último gestionaba un "material humano" que podía "derrochar" o "ahorrar", según las circunstancias, para llevar a cabo su empresa. Que este proceso de "exterminio por el trabajo" cargue en su conciencia un gran número de vidas humanas no resta nada a la diferencia entre la finalidad de los campos de Ozerlag y la de los campos de exterminio nazis» (S. Combe, «S. K. Evstigneev, roi d'Ozerlag», en A. Brossat (ed.), *Ozerlag, 1937-1964. Le système du Goulag: traces perdues, mémoires réveillées d'un camp sibérien*, Autrement, París 1991, pp. 226-227).

Arendt rechazaba las interpretaciones unilaterales de quienes, cegados por el anticomunismo o el judeocentrismo, viven en una campo visual rigurosamente delimitado por Auschwitz *o* por el gulag. Para unos, las víctimas del estalinismo son poca cosa ante los campos de exterminio nazis, mientras que para otros todas las desgracias de este siglo tendrían sus raíces en el «comunismo». Ella no caía en esta trampa y reconocía en *el sistema concentracionario* la marca de este siglo, pero llevaba demasiado lejos la homología, hasta el punto de ver nazismo y estalinismo como dos aspectos de un solo fenómeno. Ahora bien, no se trata de establecer una jerarquía del mal sino de realizar las necesarias distinciones cualitativas. Dicho de otro modo, una obra como *The origins of totalitarianism* no captaba el *carácter comparable pero no asimilable* de los crímenes de Hitler y Stalin.[38]

Quienquiera haya leído a Varlam Chalamov y Primo Levi se ha percatado de que los universos del horror que describen no son los mismos. Ante el exterminio racial, el infierno de los *zeks* parece la extensión en una escala gigantesca de un sistema de violencia y opresión mucho más rudimentario y ciego, tanto en los medios de destrucción como en la selección de víctimas. Ambos sistemas compartían un método común, el terror, pero sus finalidades divergían: el exterminio racial seguía siendo una especificidad nazi. Hitler cumplió su programa de biología racial, mientras Stalin ahogó la utopía comunista en un baño de sangre.[39]

Sobre esta cuestión no está de más abrir un breve paréntesis. El estalinismo fue un fenómeno histórico complejo, eminentemente contradictorio y paradójico, a la vez gigantesco sistema totalitario y encarnación de una esperanza liberadora para millones de personas del mundo entero. En el periodo más sombrío de su historia, cuando los dirigentes de la Revolución de Octubre eran eliminados tras confesar los peores crímenes en simulacros de juicio, cuando el país empezaba a llenarse de campos de concentración, cuando la creación cultural y artística

38. Sobre esta cuestión, véanse las esclarecedoras consideraciones de Ian Kershaw, «Retour sur le totalitarisme: le nazisme et le stalinisme dans une perspective comparative», *Esprit*, enero-febrero 1996, pp. 101-121.

39. Véanse las observaciones de Marc Ferro en su introducción a Alan Bullock, *Hitler et Staline. Vies parallèles*, Albin Michel, París 1994, p. XIV.

www.scantopc

era suprimida y Stalin erigido en demiurgo, la Unión Soviética aparecía como una promesa de liberación para muchos, sin duda para la mayoría de quienes, en Occidente, arriesgaban su vida luchando contra el fascismo. Sin duda fue una gigantesca ilusión. Allí reside también la dimensión profundamente trágica del estalinismo, a saber, el hecho de nacer de una revolución. El terror y los horrores del gulag fueron comparables a la esperanza suscitada por los soviets en 1917, y si la historia del estalinismo es la de una inmensa mistificación, eso sólo lo explica el crédito casi inagotable de dicho régimen tras la revolución.

Ajena a la historia del marxismo, del movimiento obrero y de la revolución rusa, Hannah Arendt era incapaz de captar la naturaleza contradictoria del estalinismo. En la Europa de los años cincuenta, su uso del concepto de totalitarismo parecía acercarla a las ideologías anticomunistas de la guerra fría. Eso debía condicionar decisivamente la recepción de su obra, e incluso retrasar su traducción casi dos decenios en un país como Francia.

Quedan por explicar la reservas de un libro como *Los orígenes del totalitarismo* ante los campos de exterminio. Que Arendt sea incapaz de centrar su análisis en esta cuestión marca una regresión respecto a sus escritos de los años de guerra. Como si el planteamiento situado en el origen del libro se perdiese en el camino. Podemos aventurar una hipótesis: *Los orígenes del totalitarismo* reflejan su adaptación al medio de la *intelligentsia* americana en la época de su «desradicalización» y su profunda desilusión ante el comunismo, cuando se ha pasado la página del nazismo y se desvía la atención al fenómeno estalinista. Aunque Hannah Arendt no pudiese compartir los problemas de conciencia ni los interrogantes de los ex comunistas, padecía las presiones del medio cultural norteamericano, especialmente neoyorquino, en el que empezaba a integrarse. La publicación de este libro coincidió con su acceso a la ciudadanía norteamericana. Había dejado de ser una exiliada. No cabe postular una relación automática entre la americanización de la refugiada judía alemana y su cautela ante Auschwitz, pero el cambio de perspectiva es incuestionable. El genocidio, meollo del problema para los exiliados judíos, sólo es para la cultura norteamericana de la época un aspecto de los totalitarismos modernos.

La reflexión arendtiana sobre Auschwitz plasmada en su libro de 1951 no era empero completa ni definitiva. Diez años más tarde, el juicio a Eichmann le dará la oportunidad de volver a sus anteriores análisis, tanto para confirmar los postulados como para matizar o revisar ciertos juicios. Arendt aceptó sin la menor duda la proposición de la revista *New Yorker* de acudir a Jerusalén. El hecho de asistir a las sesiones de dicho juicio –escribía en 1960– le permitía «cumplir una obligación» con su pasado; permaneció en Estados Unidos durante los juicios de Núremberg y ahora quería ver «a esa gente en carne y hueso».[40] Ver y escuchar a los verdugos era una ocasión nueva, quizás única, para tratar de vislumbrar el misterio de un abismo de insondable profundidad.

En el libro que inspiró esta experiencia, la categoría del totalitarismo abandonó súbitamente el primer plano. Ahora concentraba su atención en el genocidio. Releído hoy en día, con la necesaria distancia de las virulentas polémicas que acompañaron a su aparición, *Eichmann en Jerusalén* parece un libro acertado y esclarecedor sobre la solución final. La reconstrucción del desarrollo y el trasfondo histórico del genocidio judío (a partir de las investigaciones de Reitlinger y Hilberg) se convierte en la base de una reflexión ética y política sobre la naturaleza del crimen, su lugar en la civilización y la memoria que legó. Por muy sorprendente que hoy nos parezca, para definir la solución final Arendt empezaba criticando la interpretación que entonces se daba en Israel. El tribunal de Jerusalén no había comprendido la novedad radical de Auschwitz. Para los jueces, como para la mayoría de los presentes, el crimen juzgado no era más que la continuación de antiguas persecuciones, siendo su última manifestación. Para ellos no era sino «el pogromo más atroz de toda la historia judía». Arendt se oponía a esta lectura reductora: «Ninguno de los asistentes comprendió claramente por qué Auschwitz era horrible, por qué el verdadero horror de Auschwitz se distinguía de todos los

40. Véase la introducción de M. I. Brudny de Launay a H. Arendt, *Eichmann à Jerusalem (EJ)* (Gallimard, París 1991, p. III), y sobre todo todo Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For love of the world* (Yale University Press, New Haven-Londres 1982, p. 329).

www.scantopd

horrores pasados» (*EJ*, p. 431). A diferencia de las antiguas persecuciones, masacres y verdaderos genocidios que jalonan la historia desde hace milenios –crímenes contra la humanidad en el sentido de «la comunidad de naciones»–, el exterminio de los judíos por el nazismo constituía «un ataque contra la diversidad humana como tal, o más bien, contra un aspecto del «estatuto de ser humano « sin el cual la palabra misma de humanidad carecería de sentido alguno» (*EJ*, p. 433).

Singularidad judía y universalidad humana eran indisociables en ese crimen. El antisemitismo explicaba la elección de las víctimas, pero su exterminio radical afectaba a la humanidad en su conjunto. Como las víctimas eran judías, Arendt no negaba la legitimidad del tribunal de Jerusalén, donde los judíos eran jueces. Pero como se trataba también y sobre todo de un crimen contra la humanidad, pensaba como Jaspers que «sólo un tribunal internacional estaba habilitado para hacer justicia» (*ibid.*).

Una de las causas de la controversia suscitada por *Eichmann en Jerusalén* –más allá del durísimo juicio de Arendt sobre el papel de los *Judenräte* o sobre un personaje como el rabino Leo Baeck– se debe a su subtítulo, que presenta la obra como un «informe sobre la banalidad del mal». A muchos lectores les indignó esta definición que, equivocadamente, les pareció el indicio de una voluntad de banalizar el crimen. La definición era nueva y se ajustaba bastante mal a la solemnidad con la que el tribunal pronunció la sentencia. Ahora bien, justo después de la guerra, Arendt ya expresó esta idea en algunos pasajes particularmente agudos sobre la psicología de Himmler, pero sin profundizar en su reflexión. Para ello debía verse a los asesinos «en carne y hueso»...

En su obra sobre el totalitarismo, los campos de exterminio nazis aún aparecían como un símbolo del siglo XX, el «mal radical», aunque dicho concepto superase ya la acepción que le dio originariamente Kant en *La religión en los límites de la simple razón*, donde se trataba de algo racionalmente explicable. En una carta a Karl Jaspers fechada en marzo de 1951, Arendt escribía que «el mal» (*das Böse*) «resultó más radical de lo previsto», pues los criminales surgidos en el mundo moderno eran de un nuevo tipo no incluido en las categorías del Decálogo.[41] Tras asis-

41. H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel*, p. 202 (*Correspondance*, p. 243).

tir al juicio de Eichmann, cambió de opinión. Ese teniente coronel de las SS confirmaba sus análisis sobre la esencia del totalitarismo, cuya mentalidad encarnaba a la perfección su incapacidad de pensar y juzgar por sí mismo, su ineptitud para distinguir el bien del mal. Pero lo que más le impresionaba en Eichmann era su «terrorífica normalidad». Presentado al mundo entero como un asesino feroz y sanguinario, resultaba ser un simple burócrata que sólo sabía expresarse con fórmulas codificadas de la *Amtsprache* alemana. No tenía nada de un Yago ni de un Macbeth, no era un personaje heroico ni una figura trágica, sólo se distinguía por esa ausencia de pensamiento que le había permitido participar en los crímenes más horribles sin ni siquiera percatarse. No sentía el menor problema de conciencia haciendo el mal pues, bajo el nacionalsocialismo, el mal era la ley y nunca se le habría ocurrido que se podía violar la ley. Según Arendt, «nunca se dio cuenta de lo que hacía» (*EJ*, p. 460). En una carta a Gershom Scholem, quien le reprochaba su falta de *Herzenstakt* con el pueblo judío y consideraba sus afirmaciones sobre la «banalidad del mal» una mera fórmula periodística, Arendt admitía haber cambiado de opinión sobre el «mal radical»: «Actualmente –escribía–, mi opinión es que el mal nunca es "radical", que es sólo extremo, y que no posee ni profundidad ni dimensión demoníaca. Puede invadirlo todo y arrasar el mundo entero precisamente porque se propaga como un hongo. Como he dicho, "desafía el pensamiento" porque el pensamiento intenta alcanzar el fondo, llegar a las raíces, y en el momento en que se ocupa del mal queda frustrado porque no encuentra nada. Esa es su "banalidad". Sólo el bien tiene profundidad y puede ser radical».[42]

Para Arendt, admitir la banalidad del mal no significaba banalizar ese crimen sin precedente en la historia que era la solución final. Todo lo contrario, eso lo hacía aún más monstruoso, porque había sido per-

42. En G. Scholem, *Fidélité et utopie*, p. 228. Véase también H. Arendt, *La vie de l'esprit*, vol. I, *La Pensée*, Presses Universitaires de France, París 1981, pp. 18-19. Sobre la noción de «mal radical» de Kant a Hannah Arendt, véase Myriam Revault d'Allonnes, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essais sur le mal politique*, Éd. du Seuil, París 1995.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

petrado por personas «normales», ni crueles ni trágicas, ni torturadores sádicos ni personajes shakespearianos desgarrados por conflictos interiores. Lo banal no era el genocidio, sino la naturaleza de los ejecutores. Reconocer «la terrible, la indecible, la impensable banalidad del mal» (*EJ*, p. 408) significaba reconocer una nueva dimensión del horror, aún más inquietante y turbadora por su vínculo con la normalidad de los ejecutores. El exterminio de los judíos tenía sus ideadores y estrategas; el teniente coronel Eichmann fue uno de sus organizadores, sin duda uno de los mas celosos, pero no era de los que arengan a los pelotones de los *Eisantzgruppen* recordándoles su misión histórica. De este modo, la «banalidad del mal» era según Arendt un concepto indispensable para comprender el proceso de exterminio que implicaba el funcionamiento de una máquina organizadora, burocrática y administrativa extremadamente compleja y ramificada, que extendía la trama de responsabilidades y complicidades al conjunto de la sociedad alemana y los países sometidos al Tercer Reich. Si para Hitler la solución final era uno de los principales objetivos de la guerra, cuya «ejecución tenía prioridad sobre todas las consideraciones de orden económico o militar», para Eichmann no era más «que un empleo, con su rutina y sus altibajos», mientras que para los judíos era «literalmente el fin del mundo» (*EJ*, p. 251). Sin haberla ideado, Eichmann fue uno de los responsables de la solución final, pero, en la Alemania nazi, donde el mal se convirtió en ley, su papel de ejecutor era sin duda compartido por decenas de miles de personas, y su mentalidad quizá por millones. Como subrayó Richard J. Bernstein, en el fondo la noción de «banalidad del mal» no era contradictoria con otra anterior, la de «mal radical», y la completaba en vez de borrarla. La principal preocupación de Arendt era evitar las tendencias a «mitologizar o estetizar el mal radical del totalitarismo».[43]

Cabe empero preguntarnos sobre los límites del análisis arendtiano. Aunque nos dio una clave para comprender una premisa indispensable del genocidio judío, su obra presenta aspectos discutibles desde un punto de vista histórico, incluso más allá de las polémicas y querellas que acompañaron a la aparición de su libro. Eichmann, el hombre que vio

43. R. J. Bernstein, *Hannah Arendt and the jewish question*, p. 152.

en la sala del tribunal de Jerusalén, y no el oficial nazi, le había permitido captar la dimensión psicológica, la mentalidad, las motivaciones y la cultura de un ejército de «ejecutores». Su modelo interpretativo se ajusta perfectamente a los miembros de ese ejército, pero no necesariamente a quien consideraba su representante típico. Sin cuestionar la concepción arendtiana de «banalidad del mal» (desarrollada en una obra ampliamente inspirada en sus propias investigaciones), Raul Hilberg discutió su valor en el caso específico de Adolf Eichmann. Según el autor de *La destrucción de los judíos de Europa*, el teniente Eichmann no era un burócrata ordinario. Era el responsable del control de un gran número de *Judenräte*, de la expropiación de los judíos de Alemania, Austria y Bohemia Moravia, de la emanación de medidas antisemitas en los países satélites del Tercer Reich y de la organización de los transportes hacia los campos de exterminio: «Ese mal –concluye Hilberg– no tenía nada de *banal*».[44]

Pero el proceso de Jerusalén no sólo reveló la «banalidad del mal». En algunos momentos también se habló del bien, cuando se evocó la memoria de los «criminales» que no dudaron en transgredir las leyes del Reich hitleriano y pagaron con su vida el haber ayudado a los judíos. Tal era el caso de Anton Schmidt, sargento alemán que dirigía una patrulla de la Wehrmacht en Polonia. Sin pretender ninguna recompensa, ayudó a partisanos judíos proveyéndoles de papeles falsos y camiones militares. Al cabo de cinco meses de esa actividad, en marzo de 1942, fue detenido y ejecutado. En una sesión del juicio, durante los minutos dedicados a narrar su historia, «reinaba el silencio en la sala del tribunal; como si la multitud hubiese decidido espontáneamente observar un minuto de silencio en memoria del hombre llamado Anton Schmidt. Durante ese minuto fue como si un chorro de luz iluminase una oscuridad impenetrable y sin fondo. Sólo cabía una conclusión, clara, irrefutable, la evidencia misma: hoy todo sería diferente en esa sala, en Israel, en Alemania, en toda Europa, quizás incluso en todos los países del mundo, si tan sólo hubiésemos podido contar otras historias de este tipo» (*EJ*, pp. 374-375). La «banalidad del bien» de Oskar

44. R. Hilberg, *La politique de la mémoire*, Gallimard, París 1996, pp. 143-144.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

Schindler, de Chiune Sugihara, de Giovanni Perlasca,[45] de los obreros de Amsterdam que en 1941 se pusieron en huelga para protestar contra las deportaciones de judíos, de la gran mayoría de ciudadanos daneses, e incluso de miles de polacos desconocidos. Sorprende constatar que, ni a propósito de Anton Schmidt, ni en su crítica de la noción de «culpabilidad colectiva» de Alemania, Hannah Arendt evocase la existencia, minoritaria pero real, de una resistencia alemana al nazismo.

Las consecuencias del nazismo para los judíos y para Europa empezaron a ser objeto de la reflexión crítica de Hannah Arendt desde finales de los años treinta. Como entonces abordaba esos problemas a partir de su condición de judía, exiliada y apátrida, era especialmente sensible al fenómeno históricamente nuevo de la formación de una gran masa de individuos «superfluos», sin ataduras ni Estado. Durante la guerra, la política nazi de exterminio iluminó con una luz siniestra la solución que el totalitarismo aportaba a la existencia de esa masa de parias de los tiempos modernos. En ese marco conceptual, su reflexión sobre Auschwitz atravesó tres fases distintas:

a) Entre 1944 y 1946, el genocidio ocupa el centro de su análisis del nacionalsocialismo; ve las «fábricas de la muerte» como el epílogo trágico de la alianza «infernal» lograda por el nazismo entre el antisemitismo y la técnica moderna.

b) Los años cincuenta se caracterizan por adoptar la noción de totalitarismo y poner en una perspectiva histórica el «infierno organizado» descubierto durante la guerra. El interés de Arendt pasa del genocidio judío al universo concentracionario. Así, la especificidad del exterminio nazi queda iluminada y ocultada a la vez por la exploración de un sistema de aniquilación del hombre mucho mayor –la galaxia de los campos nazis y estalinistas–. Iluminada porque el genocidio queda situado

45. El caso Schindler no necesita ser recordado. Sobre Chiune Sugihara, véanse las memorias de su mujer, Yukiko, *Visas pour 6000 vies* (Philippe Picquier, París 1995), y sobre Perlasca, la investigación de Enrico Deaglio, *La banalidad del bien, Historia de Giorgio Perlasca,* Herder, Barcelona 1997.

en su contexto histórico; ocultada porque pierde sus rasgos novedosos de un exterminio puramente racial, no instrumental sino finalidad en sí del sistema. Podríamos relacionar esta fase de la reflexión arendtiana con su integración en el seno de la *intelligentsia* norteamericana (por tanto, con la pérdida de su estatuto de «paria») en una época en la que ésta pasaba masivamente del antifascismo al anticomunismo. Arendt padecía las presiones de este medio cultural aunque nunca se le ocurriese adherirse a la ideología de la guerra fría.

c) Diez años más tarde, con motivo del proceso Eichmann en Jerusalén, Arendt aborda de nuevo el genocidio judío, cuya mecánica interna ya puede reconstituir con ayuda de una abundante literatura histórica. Si la «banalidad del mal» encarnada por Eichmann revela el carácter rutinario, administrativo y «racional» de la masacre, su especificidad queda patente en su naturaleza de «ataque contra la diversidad humana en tanto que tal». Auschwitz fija pues el punto de partida y el de llegada del análisis arenditano del totalitarismo: su obra de 1951 sólo era en el fondo una etapa, un momento esencial pero no concluyente.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

Capítulo IV

AUSCHWITZ Y HIROSHIMA

Günther Anders

Judíos y «hombres sin mundo»

En una larga entrevista autobiográfica realizada en 1979, Günther Anders (Stern) indicaba los cuatro grandes hitos que orientaron su vida y marcaron su itinerario intelectual: la Primera Guerra Mundial, que vivió siendo adolescente pero le permitió tener una primera percepción de las masacres en masa cuando, en Alsacia, vio a «los soldados mutilados» y las humillaciones infligidas a los civiles; el ascenso al poder del nacionalsocialismo, en 1933, que le obligó a exiliarse; el genocidio de los judíos de Europa durante la Segunda Guerra Mundial y, finalmente, la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki en 1945.[1] Si los tres primeros acontecimientos hicieron de él un escritor, el cuarto, en su opinión profundamente imbricado con los anteriores, fijaba el inicio de una nueva era, una especie de *Tag null* (día cero) para toda la humanidad, que por primera vez descubría la posibilidad concreta de su aniquilación. A partir de ese momento, Günther Anders dedicó el resto de su vida a denunciar esa terrible amenaza, casi siempre solo, como una Casandra ignorada. No emprendía su batalla de profeta de la desesperación como representante de una comunidad ni como portavoz de un movimiento político, sino simplemente como intelectual comprometido. O más bien en calidad de ciudadano del mundo, pues vivía en una condición de exilio permanente en Nueva York, Los Ángeles o tam-

1. Entrevista a G. Anders por Mathias Greffrath (1979), «Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an?», en *Das Günther Anders Lesebuch (GAL)*, Diogenes Zúrich 1984, pp. 313-314 («Si estoy desesperado, ¿qué más da?» *Austriaca*, n. 35, 1992, pp. 43-44).

www.scantopdf.eu

bién Viena, ciudades y países que nunca fueron su verdadera patria. «Ciudadano del mundo» no es quizás una definición totalmente apropiada: sin duda deberíamos hablar de «hombre sin mundo» (*Mensch ohne Welt*), según la tradición que atribuía a Kafka, Brecht, Döblin, Grosz y en la que se inscribía implícitamente.[2]

La condición de judío seguía siendo no obstante la fuente última de su *Heimatlosigkeit* consciente y asumida. Nunca intentó ocultarla y volvió a ella varias veces a lo largo de su vida. Aunque nunca renunció a su seudónimo –impuesto en la época de Weimar por el editor del *Börsen-Courier*, el diario en el que publicaba sus críticas literarias– de sonoridad menos judía que su verdadero apellido, Stern, en el fondo ese nombre prestado –Anders quiere decir «otro» en alemán– resumía bastante bien su estatuto de extranjero y apátrida, cuando no su «acosmía».

El exilio y el genocidio judío le prepararon para reconocer la cesura histórica simbolizada por Hiroshima. Como judío interpretó, pues, el siglo XX bajo el signo de la catástrofe, una catástrofe ya *casi* sin retorno. En 1978 consagró al tema de su condición de judío un apasionante ensayo donde, a través de una simple anécdota personal, tejía la trama que unía indisociablemente Auschwitz e Hiroshima, el exterminio del pueblo judío y la nueva amenaza de destrucción total que planeaba sobre la humanidad. En 1958 se encontraba en Japón, en la plaza del mercado de Kioto; intervenía ante una audiencia que incluía a muchos monjes budistas y afirmaba que la tragedia de Hiroshima nos concernía a todos, pues podía repetirse a escala mundial. Entonces tuvo la sensación de que sus palabras le eran sugeridas por «los profetas de infortunio del Antiguo Testamento», pioneros de un noble linaje en el que no dudaba en incluir las figuras de Jesús y Karl Marx.[3]

En la entrevista autobiográfica antes citada, Anders reconocía su deuda intelectual con la «simbiosis judeoalemana», el universo cultural en cuyo seno se formó. Se trataba ante todo de la lengua –durante el exilio escribió algunos artículos en francés e inglés, pero admitió que sólo en

2. Véase G. Anders, *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*, C. H. Beck, Múnich 1984.

3. G. Anders, «Mein Judentum» (1974), *GAL*, p. 237.

alemán podía expresar todos los matices de su pensamiento– y también de una mentalidad abierta y siempre propensa a una actitud inconformista. La herencia de la asimilación, que situó a los judíos alemanes en una posición única y extraña, a medio camino entre religiosidad y ateísmo, era para Anders fuente de una excepcional libertad intelectual. Constantemente remitidos a su condición de judío por el antisemitismo ambiente, exhibían empero su ateísmo y su vinculación con el universalismo de la *Aufklärung*, construyendo así lo que llamaba «la tradición del antitradicionalismo»[4] (*GAL*, p. 242).

Nacido en 1902 en Breslau, en Silesia, hijo de William Stern, primo de Walter Benjamin y esposo de Hannah Arendt entre 1929 y 1936, Günther Anders pertenecía a la última generación de la *intelligentsia* judeoalemana formada en la República de Weimar. Su padre, célebre psicólogo, era un típico representante del judaísmo liberal y asimilado que saludó la absolución del capitán Dreyfus como un triunfo de la justicia. No frecuentaba la sinagoga, pero había renunciado a una cátedra universitaria para no someterse a una «pequeña formalidad» como la conversión al cristianismo. Durante los años veinte, Günther Stern estudió filosofía en diferentes universidades alemanas, Hamburgo, Friburgo y Heidelberg, bajo la dirección de Ernst Cassirer, Edmund Husserl, Martin Heidegger y Paul Tillich. Hans Jonas, con quien entabló amistad en Friburgo, reconocía en él «el aura del genio».[5] Como Benjamin, debió renunciar a una carrera universitaria y se instaló en Berlín, donde se ganaba la vida como crítico literario. Escribía sobre todo para el diario *Börsen-Courier*, donde le introdujo Bertolt Brecht, mientras su mujer trabajaba en su biografía de Rahel Levin-Varnhagen. Esta condición de intelectual marginal tuvo consecuencias en su reflexión filosófica. En 1929, en Fráncfort, ante un público del que formaban parte Adorno, Arendt, Mannheim y Tillich, presentaba una conferencia sobre la « «acosmía»

4. Sobre la condición de judío de G. Anders, véase también Jacques Le Rider, «Günther Anders et l'identité juive», *Austriaca*, pp. 87-99.

5. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For love of the world*, Yale University Press, Yale 1982, p. 60.

www.scantopc

del hombre» (*Die Weltfremdheit des Menschen*). Años más tarde la reelaboraría en forma de dos artículos publicados en francés en la revista *Recherches philosophiques*[6] (el primero de los cuales fue traducido por Emmanuel Levinas). En estos textos, que parecen haber ejercido una influencia nada despreciable en la formación del existencialismo sartriano, Anders aún se situaba en el interior del horizonte filosófico heideggeriano. La ontología de *Sein und Zeit* era el telón de fondo de conceptos tales como «no identificación» o «libertad», con los cuales definía la modalidad de pertenencia del hombre al mundo y el descubrimiento de los límites intrínsecos de su libertad, a saber, el de un ser que «se experimenta en tanto que no determinado por sí mismo». De ahí deriva un inevitable sentimiento de «vergüenza», percibido esencialmente como una «vergüenza del origen». El elemento personal que Anders añadía a este diagnóstico era la búsqueda de un «espíritu de fuga» como el corolario inevitable de esta condición existencial de alienación. Cabe subrayar que ya antes del exilio, en el crepúsculo de Weimar, ese joven filósofo parecía afirmar su destino de intelectual *heimatlos* y «sin ataduras».

Durante los primeros meses de 1933, al principio de su estancia parisina, Anders escribió *Learsi*, un cuento donde, a través de una metáfora literaria, describía la condición del exilio y hacía balance del proceso de asimilación judía en Alemania. Como los personajes de Kafka, Learsi («Israel» al revés) no tiene orígenes bien definidos, sólo se sabe que viene de una tierra lejana, Bochotia, y todos sus actos denotan su encarnizada búsqueda de una nueva identidad en Topilia, el país en el que se ha instalado y donde aparece ante todos como un extranjero. En una noche de tormenta, Learsi entra en un hotel e intenta conseguir una habitación, en vano, pues el hotel está completo por mucho tiempo. Sin embargo, atraído por «el lema de libertad» que corona la entrada, decide no irse; nunca consigue nunca una habitación, pero se instala sin dudar, pasando noches ora en un trastero, ora en una habitación de servicio, y estableciendo relaciones amistosas con todos los residentes, desde el personal hasta los hués-

6. G. Stern (Anders), «Une interprétation de l'*a posteriori*», *Recherches philosophiques*, n. 4, 1934, pp. 65-80, y G. Stern (Anders), «Pathologie de la liberté», *Recherches philosophiques*, n. 6, 1936, pp. 22-54.

pedes. Así intenta hacerles olvidar su estatuto de extranjero y ser finalmente aceptado no cómo un huésped tolerado, sino como todo un residente. Los demás sólo poseen su habitación, mientras que Learsi parece habitar todo el hotel. Aunque esta pertenencia es en el fondo precaria e ilusoria: «Para pertenecer de verdad, para dejar de verdad de ser un extranjero, debe adquirirse la parte y el todo».[7] Lo que a los demás huéspedes les parece un lugar perfectamente banal –su residencia–, se transforma para Learsi en una conquista: su identificación con ese lugar es tanto mayor cuanto que nunca lo ha poseído realmente, que siempre ha sido considerado un intruso. Al final, con ocasión de un desgraciado accidente, será acusado de haber robado la insignia de la libertad y por consiguiente expulsado del hotel, obligado a retomar su camino de apátrida.

La conciencia del peligro representado por el nacionalsocialismo fue muy precoz en Anders. Junto a Hannah Arendt, fue uno de los pocos que desde 1928 se tomó en serio una obra como *Mein Kampf*.[8] Cuando Hitler accedió al poder a principios de 1933, Anders ya había escrito el primer esbozo de una novela, *Die molussische Katakombe*, inédita hasta su muerte.[9] Redactada con el mismo estilo alegórico que Learsi, esa novela antifascista describía la transmisión de la memoria entre las víctimas de un régimen de terror. Como en *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury, el prisionero de más edad enseñaba al joven una parábola, una fábula que debería comunicar a su vez a sus sucesores para preservar el espíritu de libertad y preparar la revuelta. Más allá de las debilidades de esta primera tentativa literaria –un apólogo politicofilosófico ampliamente inspirado en Brecht–, su fuerza reside en la denuncia del fascismo, descrito con los rasgos del país imaginario Molusia. Esta novela contenía un germen de Orwell. Su publicación por el editor Kipenheuer de Berlín fue impedida por la llegada al poder del nazismo. Ya no será editada en vida de su autor, a pesar de que Anders dedicase la mayor parte de sus tres años de exilio en París a reelaborarla. Parece ser que Manès Sperber, entonces vinculado al movimiento comunista y responsable de una de

7. G. Anders, «Learsi», *Erzählungen. Fröhliche Philosophie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1984, p. 99.

8. Véase G. Anders, *Ketzereien*, Piper, Múnich 1982, p. 334.

9. G. Anders, *Die molussische Katakombe*, C. H. Beck, Múnich 1992.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

las editoriales en lengua alemana de la emigración, rechazó este manuscrito debido a su orientación herética, demasiado alejada de la línea oficial fijada por Moscú.[10]

En 1934, Anders dio una conferencia sobre Kafka en el Instituto de estudios germánicos de París, en presencia de Hannah Arendt y Walter Benjamin, los únicos del público para quienes el escritor de Praga no era un desconocido. Releído a la luz de la actualidad, *El castillo* se convertía en una suerte de espejo donde se reflejaba la condición de los exiliados alemanes, cuya existencia misma no era reconocida si no podían exhibir documentos de identidad. Su situación presentaba entonces una nueva variante de la pesadilla kafkiana, donde la búsqueda del agrimensor K. parecía perfectamente invertida: este último no consigue ser admitido en el castillo, mientras que los exiliados ya habían sido expulsados. Como el personaje de K., no eran «nada», no porque no pudiesen acceder al castillo, sino porque les habían expulsado de allí. Privados de documentos, habían perdido su derecho de existir, y su existencia no era efectivamente reconocida por la jefatura de policía («un verdadero *castillo* donde sólo se encontraban Klamm»).[11]

Como el itinerario biográfico de Anders es mucho menos conocido que el de Benjamin, Arendt o Adorno, no está de más repasar aquí sus líneas esenciales. En 1936, poco después de su separación de Hannah Arendt, partía hacia América, donde le esperaba un largo periodo de aislamiento cultural y político. Intelectual exiliado, «judío no judío» y marxista sin partido, no podía renunciar a su «espíritu de fuga» ante la tradición judía como ante el comunismo oficial. Tras reunirse con sus padres en Carolina del Norte, donde su padre volvió a enseñar psicología en la universidad de Duke, y trabajar un tiempo como institutor privado en casa de Irving Berlin, Anders atravesó un largo periodo de precariedad y escasa producción intelectual. Salvo unas pocas contribuciones para *Aufbau*, la revista de los emigrados judíos alemanes de Nueva York, su tiempo fue esencialmente absorbido por pequeños *jobs* mal pagados (entre Nueva York y Los Ángeles, donde vivía en casa de Herbert

10. Konrad Paul Liessmann, *Günther Anders*, Junius, Hamburgo 1993, p. 125.
11. G. Anders, *Mensch ohne Welt*, p. XXXIII.

Marcuse). En California trabajó lavando platos en restaurantes y como obrero *unskilled* en fábricas taylorizadas, una experiencia que le proporcionaría los materiales de su reflexión filosófica sobre la tecnología moderna. Como muchos otros emigrados, fue reclutado por la Office of War Information, que le confió la traducción de folletos de propaganda destinados ser difundidos en las regiones ocupadas por las fuerzas aliadas, para «reeducar» a los alemanes. Anders se negó a traducir una obra con marcados prejuicios racistas sobre los japoneses y fue despedido por *feeble minded*. Escribirá que pocas veces suscitó tamaña estupefacción como la que mostró su director cuando le explicó que «no había venido a América, huyendo del nazismo, para producir panfletos fascistas destinados a Alemania» (*GAL*, p. 310). Su situación sólo empezará a mejorar a partir de 1948, cuando le encargaron dar clases de filosofía en la New School for Social Research de Nueva York. Dos años después (tras un periodo de docencia cuyo «nivel espiritual» no superaba, según confesó, el de su inglés), abandonó América para volver al Viejo Mundo. Decidió instalarse en Viena, en una posición marginal que le permitía no obstante preservar su independencia a un tiempo ante el anticomunismo de Adenauer y el socialismo burocrático de Ulbricht.

La vergüenza prometeica

El 11 de marzo de 1942, Günther Anders anotaba en su diario las impresiones de una visita a una exposición técnica de Los Ángeles. Allí le embargó de repente un sentimiento desconocido, un nuevo *pudendum*, aún difícil de explicar, que llamaba «vergüenza prometeica» (*prometheische Scham*) y que expresaba la humillación del hombre ante la perfección y el poder de sus propias creaciones técnicas.[12] El clima engendrado por la guerra sin duda no era ajeno a esta percepción que, en los años siguientes, adquirió rasgos mucho más claros y terroríficos en forma de campos de exterminio nazis y de la bomba atómica. El tema de

12. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. I. Über die Seele Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (*AM*, I), C. H. Beck, Múnich 1985, p. 23.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

la «vergüenza prometeica» ocupa desde entonces el centro de la reflexión de Anders, restituida en su obra sobre la «obsolescencia del hombre» (*Die Antiquiertheit des Menschen*). Se trata de dos volúmenes, aparecidos respectivamente en 1956 y 1980, que reúnen textos escritos durante cuarenta años.

El origen de este sentimiento de vergüenza era la conciencia del hiato cada vez más profundo entre la imaginación y la producción. Tras dos siglos acompañada primero por los sueños utópicos de los filósofos de las Luces y después por las realizaciones de la primera revolución industrial, la técnica abandonaba el ámbito de lo pensable y empezaba a oponerse a la humanidad como una entidad enemiga. La representación (*Vorstellung*) y la producción (*Herstellung*) consumaban su divorcio y los hombres ya no podían concebir lo que podían lograr gracias a la técnica.[13] Con una imagen típica de su estilo de pensamiento, Anders presentaba a los hombres del siglo XX como «utopistas al revés» (*invertierte Utopisten*). A diferencia de los utopistas «clásicos» que imaginan una realidad aún inexistente o puramente fantástica (los viajes a la Luna o al centro de la Tierra de Julio Verne), los «utopistas al revés» del siglo XX ya no consiguen imaginar una realidad que están perfectamente en condiciones de producir.[14] Esta conciencia, aún vaga y confusa en 1942, se tornó clara y lúcida bajo el impacto de Auschwitz e Hiroshima. Una cápsula de Zyklon B parecía una simple lata de conservas y su fabricación no era nada extraordinaria en el plano técnico, pero las cámaras de gas y la organización científica de la muerte desafiaban a la imaginación más fértil todavía en vísperas de la guerra. Las imágenes de la *destrucción total* de Hiroshima y Nagasaki tuvieron un efecto de choque sobre los mismos científicos que concibieron y fabricaron la bomba atómica en Los Álamos.

La primera revolución industrial engendró las máquinas como medios de producción; la segunda, cuya consecuencia fue la extensión de la pro-

13. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution Revolution* (*AM*, II), C. H. Beck, Múnich 1986, p. 67.

14. G. Anders, *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen*, C. H. Beck, Múnich 1981, p. 96

ducción mercantil al conjunto de la sociedad (todas las necesidades quedaban satisfechas por mercancías), desencadenó la colonización de la humanidad por la técnica; la tercera dejó obsoleto al hombre y preparó su sustitución por la técnica. Convertida de este modo en «sujeto de la historia», la técnica conquistadora amenaza con destruir toda la humanidad. La transformación de la técnica en *sujeto* de la historia también implica inevitablemente el *final* de la historia (*Endzeit*), pues no puede haber historia cuando los hombres ya no son los actores.[15] Para Anders, el siglo XX se sitúa, pues, bajo el signo de la catástrofe. En su filosofía carente de connotaciones teológicas, la «vergüenza prometeica» ante ese espectáculo de destrucción corresponde a la mirada aterrorizada y *desesperada* del Ángel de la historia de Walter Benjamin.

Alumbrada en textos fragmentarios, a menudo inspirada en circunstancias contingentes (por ello hablaba de *Gelegenheitsphilosophie*), la reflexión de Anders presenta una innegable coherencia sin caer en las trampas de un pensamiento rígido. A través de sus páginas, la «vergüenza prometeica» aborda diferentes contenidos: ora refleja la conciencia del carácter inacabado y limitado de la naturaleza humana ante la perfección de los productos técnicos, en un mundo donde la superioridad ontológica y axiológica de las mercancías sobre los hombres ya no deja lugar a dudas; ora define la impotencia de los hombres ante la capacidad destructora de sus criaturas demoníacas. Inspirándose en la obra de Kafka, Beckett o Strindberg (y Benjamin), veía en la técnica moderna la culminación puramente negativa del antiguo sueño faustiano. La «vergüenza prometeica» parece entonces una suerte de inversión dialéctica de la inquebrantable fe en el progreso que domina el siglo XIX.[16] La técnica moderna no liberó a Prometeo de sus cadenas, hizo esclavitud más dura e insoportable, hasta el punto de neutralizar todos los esfuer-

15. *AM*, II, pp. 273, 279-280; sobre el concepto de *Endzeit*, véase G. Anders, «Die Toten. Rede über die drei Weltkriege» (1965), *Hiroshima ist überall (HU)*, C. H. Beck, Múnich 1982, p. 393.

16. Véase Elke Schubert, *Günther Anders*, Rowohlt, Hamburgo 1992, p. 80. Según Anders, en la Europa de entreguerras, la fe ciega en la idea de progreso fue la causa fundamental de que no se comprendiese la amenaza hitleriana; véase *AM*, I, p. 277.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

zos de liberación. La técnica dio a los hombres la ilusión de haberse convertido en dioses todopoderosos, «a la par de Dios mismo», pero no se percataron de que su poder tiene un carácter exclusivamente negativo y destructor. No adquirieron el poder de una *creatio ex nihilo*; la técnica les hizo dueños del mundo sólo en el sentido de conferirles la capacidad de una « total *reductio ad nihil*» (*AM*, I, p. 239).

Esta filosofía revela la influencia de Heidegger, para quien, en la modernidad, el hombre ya no es sujeto sino simple «funcionario» de la técnica.[17] Anders recusó rigurosamente esta filiación, estigmatizando la filosofía heideggeriana como un pensamiento premoderno, no sólo antimarxista sino sobre todo «precapitalista»: «Su mundo de herramientas (*Zeugwelt*) es el del artesano de pueblo, un mundo-taller (*Werkstattwelt*). Con razón Scheler calificaba su filosofía de "ontología de zapatero". Las fábricas aún no aparecen en *Sein und Zeit*» (*GAL*, p. 291). Estas observaciones denotan indudablemente la voluntad de Anders de alejarse de su antiguo maestro. En un ensayo de 1948 sometió efectivamente el pensamiento de Heidegger a una crítica radical: atacaba su «seudoconcreción», su «seudorradicalismo», su «filosofía de la vida hostil a la vida», su concepción totalmente solipsista de la libertad, su ontología sin espesor social y su «vacuidad moral» que prepararon su adhesión al nacionalsocialismo.[18] En esa lectura crítica de *Sein und Zeit*, Anders nunca abordaba la cuestión de la técnica. Mucho más que de una influencia directa de Heidegger, su reflexión era tributaria de un diálogo intenso y fructuoso con su amigo Herbert Marcuse quien, en 1941, publicó un ensayo fundamental sobre el tema donde ya encontramos *in nuce* la teoría que desarrollará veinte años más tarde en *El hombre unidimensional*. En dicho estudio, publicado en inglés por la revista de la Escuela de Fráncfort en el exilio, Marcuse veía en el nazismo «un sobrecogedor ejemplo de cómo un sistema económico altamente racionalizado y mecanizado hasta el extremo [...] puede funcionar al servicio de la opresión totalitaria y el mantenimiento de la penuria. A su manera, el Tercer Reich

17. Martin Heidegger, «La question de la technique» (1953), en *Essais et conférences*, Gallimard, col. «Tel», París 1958, p. 11.

18. G. Stern (Anders), «On pseudo-concreteness of Heidegger's philosophy», *Philosophy and Phenomenological Research*, n. 9, 1948, pp. 337-370.

es verdaderamente una *tecnocracia*».[19] Mucho más tarde, Anders radicalizó esta tesis y escribió que la tendencia al totalitarismo «pertenece a la esencia de la máquina y proviene originariamente del mundo de la técnica» (*AM*, II, p. 439). Aunque en sus obras Anders siempre fue muy discreto respecto a sus fuentes, sin duda conocía este estudio de Marcuse y se inspiró en él. Eso fue antes de acceder a los escritos de Heidegger sobre la técnica, que sólo se publicarán tras la redacción del primer tomo de *Die Antiquiertheit des Menschen*. En esta cuestión, su distanciamiento respecto a Heidegger parece pues justificado. No obstante, desde un punto de vista más general, su intento de disociarse completamente de su antiguo maestro no parece muy convincente. La ontología heideggeriana, que ve en la «existencia para la muerte»[20] (*Sein- zum-Tode*) la modalidad fundamental de la historia, recuerda mucho la filosofía de la desesperación de Anders, para quien la amenaza constante e irreversible de un posible exterminio del género humano representa el dato esencial del mundo contemporáneo.

La crítica de la técnica desarrollada por Anders es mucho más una *Aufhebung* humanista del pensamiento de su maestro que su pura y simple negación. La visión heideggeriana de la técnica, ontologizada como la verdadera condición humana en el mundo moderno,[21] encuentra su equivalente en una obra como *Die Antiquiertheit des Menschen*, donde es sistemática y exclusivamente percibida como fuente de alienación y, a diferencia de Benjamin y Fourier, nunca como una posible «clave para la felicidad» de la humanidad. Una observación de Heidegger como «por todos lados permanecemos encadenados a la técnica y privados de libertad»[22] podría haber sido perfectamente suscrita por su antiguo discípulo.

19. H. Marcuse, «Some social implications of modern technology», *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 1941 (en alemán «Einige gesellschafliche Folgen moderner Technologie», *Schriften*, t. III, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1979, p. 286). La importancia de ese texto en la evolución del pensamiento de Marcuse es subrayada por Gérard Raulet, *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, Presses Universitaires de France, París 1992, pp. 120-133.

20. M. Heidegger, *Être et temps*, Gallimard, París 1992, p. 460.

21. Véase Richard Wolin, *The politics of being. The political thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press, Nueva York 1990, p. 165.

22. M. Heidegger, «La question de la technique», p. 9.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

Aunque la enseñanza del filósofo de Messkirch dejó una huella indeleble en la formación intelectual de Anders, será superada por las otras dos fuentes decisivas de su pensamiento: su anclaje en una tradición judía y su encuentro con el marxismo (podríamos extender estas consideraciones a Marcuse).

La obsolescencia del hombre

¿Dónde situar Auschwitz en el contexto de esta sombría filosofía de la técnica que, según la interpretación de Pier Paolo Portinaro, adquiere una dimensión negativa en el plano *ontológico* (la obsolescencia del ser), en el plano *antropológico* (la primacía de los productos sobre los hombres) y finalmente en el plano *escatológico* (el final de la historia)?[23] Si Auschwitz marcó un hito histórico, su especificidad residía más en su carácter *paradigmático* que en una *singularidad* absoluta. Más que un *unicum* de la historia, el genocidio de los judíos era para Anders un «modelo», el primer intento de destrucción sistemática de un pueblo con los medios de la técnica moderna, antes de que el proceso de exterminio afectase a toda la humanidad (*AM*, II, pp. 98-99). Más allá de sus particularidades relacionadas con el pasado alemán, el nazismo expresaba una tendencia intrínseca de la sociedad moderna, limitándose a ofrecer un contexto favorable al despliegue de todas las potencialidades destructoras de la técnica. En los campos de exterminio, este nuevo sujeto de la historia celebraba su triunfo: las fábricas de la muerte implicaban la deshumanización tanto de los verdugos como de las víctimas, transformadas en apéndices de un único aparato burocraticoindustrial. El verbo «matar» era allí inadecuado, pues las cámaras de gas de Auschwitz y Treblinka funcionaban como máquinas productoras de muerte, cuyas víctimas constituían la materia prima (*AM*, II, p. 33).

23. Véase P. P. Portinaro, «Il principio disperazione. La filosofia di Günther Anders», *Comunità*, XL, n. 188, 1986, pp. 1-52. Mischa Brumlik prefiere caracterizar el pensamiento de Anders como una «filosofía antropológica en la edad de la técnica» («Günther Anders. Zur Existentialontologie der Emigration», en D. Dinner (ed.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Fischer, Fráncfort del Meno 1988, p. 116).

«Lo que era verdad para la guerra cotidiana –escribía Anders–, naturalmente lo era más para esas instalaciones que [...] se desplegaron como líneas extremas del frente del terror: es decir, para los campos de exterminio donde las máquinas de la muerte [*Tötungsmaschinerien*] trabajaban con tal precisión que no dejaban residuos antieconómicos de vida. Allí, la respetable afirmación según la cual "todos los hombres son mortales" ya no tenía significado alguno, hasta el punto de parecer ridícula. Si la hubiesen inscrito en una placa sobre los portales de acceso a las instalaciones de exterminio, en lugar de los letreros indicando las "duchas"[...], habría provocado una risa burlona en la que habría sido difícil distinguir las voces de los candidatos a la muerte de las de su escolta. La antigua afirmación habría cedido su verdad a otra nueva que podríamos formular más o menos así: "Todos los hombres son eliminables [*tötbar*]"» (*AM*, I, pp. 242-243).

Con Hiroshima se dio un nuevo paso en este proceso de destrucción, bajo el lema: «Toda la humanidad es eliminable» (*AM*, I, p. 243). La sociedad capitalista moderna alcanzaba así el estadio de «canibalismo poscivilizado» (*AM*, II, pp. 25-26). Anders siempre subrayará esta relación de afinidad constitutiva, «matricial», entre las cámaras de gas y la bomba atómica. En ambos casos, el exterminio superó el estadio de guerra; ya no se trata de suprimir a un enemigo, sino de eliminar mediante un proceso técnico a una masa de individuos que carecen por adelantado de toda posibilidad de resistencia. Desde la Antigüedad, toda la historia está jalonada de masacres que ahora parecen revestir un carácter «humano» comparado con los exterminios fríos, técnicos, sin enemigo ni resistencia experimentados en Auschwitz e Hiroshima. Dicho de otro modo, «en tanto que destrucción o aniquilación, la guerra ya no es una acción estratégica, sino un proceso técnico que le arrebata su carácter de guerra. El hombre que destruye mosquitos con los medios de la técnica moderna "no hace la guerra", pues se limita a ejecutar una tarea técnica. Asimismo, cuando Hitler "introducía" a los prisioneros de los campos en las instalaciones de liquidación no emprendía ninguna guerra contra los judíos, los gitanos o los "infrahombres", se limitaba a aniquilarlos. Y *este* principio tuvo su continuación aquí [en Hiroshima y Nagasaki]. Tampoco aquí se admitía resistencia alguna. Nagasaki y las instalaciones de liquidación son crímenes que pertenecen a la misma categoría» (*HU*, p. 113).

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

La reificación de la muerte (implícita en el exterminio industrializado) podía prescindir también de un atributo esencial de todas las masacres de la historia: el odio. El odio que inspira el asesino ya no tiene razón de ser en una masacre planificada y ejecutada como un trabajo, donde las víctimas han sido expoliadas de su humanidad y reducidas al estado de materia prima (en los campos nazis) o transformadas en simple diana geográfica: el punto fijado para la explosión de la seta atómica (en Hiroshima). En los modernos exterminios de masas, las víctimas ya no tienen rostro. «La obsolescencia ya no sólo concierne al concepto de enemigo, sino a todo lo relativo a la categoría sicológica de hostilidad» (*ibid.*).

Desde un punto de vista histórico, sin duda sería fácil subrayar los aspectos unilaterales de semejante enfoque. Podríamos recordar que Hiroshima y Nagasaki no eran parte de una política genocida. Podríamos recordar también que el odio a los judíos fue un componente esencial de la solución final y que, sin ser una explicación suficiente, el antisemitismo fue con todo una premisa necesaria. Las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki tenían por el contrario una finalidad esencialmente política –exhibir el poderío atómico norteamericano en el nuevo equilibrio mundial– que centenares de miles de japoneses pagaron con su vida, pero que no derivaba de una historia secular de persecuciones. Por último, podríamos añadir que, a diferencia de los campos de exterminio que se limitaban a aplicar la ideología nazi, la bomba atómica fue un crimen perpetrado contra el espíritu de sus inventores, científicos motivados por el temor a que la Alemania nazi fuese el primer país en dotarse del arma nuclear. Leo Szilard propuso, por ejemplo, renunciar a la fabricación de la bomba atómica, cuando se hizo evidente que Alemania no estaba en condiciones de construir un arma de ese tipo antes del final de la guerra, y se opuso a soltarla sobre ciudades japonesas.

No obstante, a pesar de sus aspectos unilaterales, la interpretación de Anders capta rasgos fundamentales que comparten la solución final y el exterminio atómico. Sin duda, no habría existido genocidio judío sin antisemitismo, pero este último no podía asesinar por sí sólo a seis millones de judíos en el conjunto de Europa. Aunque Hitler decidió la solución final, ésta sólo pudo realizarla una máquina técnica y administrativa compuesta por decenas de miles de funcionarios que, como subrayó Anders, solían limitarse a cumplir tareas. El funcionamiento del

aparato de exterminio era para ellos un simple «trabajo» que podían cumplir sin plantearse jamás el menor problema de orden moral. El crimen *rutinario* que Adolf Eichmann convirtió en su profesión no requería pasión ni odio, exigía rigor y racionalidad del trabajo «bien hecho». Al igual que los campos de exterminio nazis, la bomba atómica implicaba la «neutralidad moral» de sus ejecutores. Poco importa en este caso la diferencia de mentalidad, orientación cultural y política que separaba a los pilotos de Hiroshima de los maquinistas del Reich que aseguraban la llegada de los convoyes a Auschwitz, Treblinka y Sobibor. Lo mportante aquí es que se limitaban a cumplir con su «trabajo». La condición misma de su acción era una obediencia ciega, estando excluida *a priori* toda reflexión ética o política sobre su función.

Anders presentaba Auschwitz e Hiroshima como los «dos ejemplos clásicos» de esta reificación de la muerte con medios técnicos que le dan forma de un «trabajo limpio». «Estos exterminios –escribía– que en realidad eran *hechos* o más bien fechorías, habían sido asignados como *trabajos*, es decir como *faenas*, a quienes debían ejecutarlas. Ya conocemos la consecuencia de tal mistificación –no entiendo aquí la consecuencia última: los escombros y las cenizas, sino la antepenúltima: el efecto sobre los ejecutores–. Como criaturas de la edad industrial habían aprendido que el trabajo *no apesta* y *ni siquiera puede* apestar, pues por principio se trata de una actividad cuyo producto final no nos concierne a nosotros ni a nuestra conciencia. Se encargaban de los asesinatos en masa (que les habían confiado con la etiqueta de «trabajo») sin la menor oposición, como si se tratase de cualquier otro trabajo. Sin oposición porque actuaban con la mejor conciencia. Con la mejor conciencia porque no tenían conciencia. Sin conciencia porque dicha tarea les había sido confiada exonerándolos de toda conciencia. "*Off limits* para la conciencia"» (*AM*, II, p. 168).

Para Anders, seguir el hilo conductor que une Auschwitz con Hiroshima significaba reconocer que las pulsiones destructoras desencadenadas en los campos de exterminio no murieron con el final del nacionalsocialismo, sino que podían reproducirse con otras formas. El genocidio judío era la forma específica adquirida por esa barbarie moderna en el contexto de la Alemania hitleriana, con su presa designada por siglos de antisemitismo y conducida al matadero en nombre de la

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

biología racial. Pero la tendencia a eliminar una humanidad ya «obsoleta» residía en el corazón de la civilización tecnológica. La bomba atómica demostraba que la masacre industrial no era una especificidad nazi y que su amenaza para la humanidad no desapareció con la evacuación de Auschwitz, en enero de 1945. Que los vencedores de la Alemania nazi soltasen la bomba atómica sobre Japón restaba para él toda legitimidad histórica al proceso de Núremberg. La firma del estatuto del tribunal militar internacional encargado de juzgar los «crímenes contra la humanidad» de los que era culpable el nazismo coincidió exactamente con la destrucción atómica de Hiroshima y Nagasaki. La solemne condena ante el mundo entero de los crímenes nazis «tenía lugar desde el principio en el marco de otros crímenes contra la humanidad».[24]

Sacar una enseñanza universal de la ruptura de civilización producida en Auschwitz significaba ante todo reconocer la persistencia de sus raíces en el seno de la modernidad misma. En este aspecto, Anders era afín a otro gran filósofo (con quien compartió durante un tiempo el apartamento de Santa Mónica). En su introducción a *Eros y civilización*, Herbert Marcuse escribía: «En todo el mundo de la civilización industrial, la dominación del hombre sobre el hombre aumenta su extensión y eficacia. Y dicha tendencia no parece constituir una regresión efímera, transitoria, en la vía del progreso. Los campos de concentración, los exterminios en masa, las guerras mundiales y las bombas atómicas no son una "recaída en la barbarie", sino los resultados desenfrenados de las conquistas modernas de la técnica y la dominación».[25]

Marcuse era sin duda el pensador de la Escuela de Fráncfort más cercano a Anders (ambos compartieron en Alemania formación intelectual bajo las enseñanzas de Heidegger). Para ellos no era aceptable limitarse a criticar el *uso* de la técnica moderna bajo el capitalismo, pues los exterminios en masa que marcaron la Segunda Guerra Mundial constituían una impugnación de la técnica como tal. Para Marcuse, la finalidad de dominación es consustancial a la racionalidad de las sociedades moder-

24. G. Anders, «Das mönstruoseste Datum», *Die atomare Drohung*, p. 168-169.

25. H. Marcuse, *Éros et civilisation. Contribution à Freud*, Éd. de Minuit, París 1963, p. 16.

nas: «Hoy en día, la dominación se perpetúa y extiende no sólo gracias a la tecnología sino en tanto que tecnología; esta última aporta su gran legitimación a un poder político que adquiere extensión y absorbe en él todas las esferas de la civilización».[26] En cuanto a Anders, piensa que «el peligro que nos amenaza no depende de un mal uso de la técnica, es inherente a la esencia misma de la técnica» (*AM*, II, p. 126).

Anders y Marcuse eran perfectamente lúcidos en su denuncia y crítica de un mito, el de la «neutralidad» de la ciencia y la técnica. Así como la medicina y la biología alemanas se doblegaron ante la ideología nazi para aportar su contribución a la obra de exterminio, en Hiroshima y Nagasaki la física mostró que podía ser una herramienta de destrucción del género humano.[27] Llevada al extremo, tal concepción podía semejarse no obstante a la tesis heideggeriana del nacionalsocialismo como producto del «encuentro entre la técnica determinada planetariamente y el hombre moderno».[28] Si la técnica ha sustituido a los hombres en el papel de sujeto de la historia, sería vano buscar una responsabilidad humana para las guerras, crímenes y violencias de este siglo. Así, Auschwitz e Hiroshima serían consecuencia de la técnica, no de elecciones y actos humanos. La humanidad quedaría arrinconada en una condición de subalterna ontológica donde las nociones de responsabilidad y culpabilidad ya no tendrían sentido. Ahora bien, si Auschwitz e Hiroshima fueron posibles gracias al desarrollo técnico, es evidente que ante todo fueron producto de elecciones humanas, en un contexto histórico y en el seno de relaciones de fuerzas sociales y políticas bien determinadas. Como muestra su correspondencia con Claude Eatherly que ahora analizaremos, Anders evitará esta radical deriva funcionalista, que no obstante sigue siendo una de las posibles consecuencias de su filosofía de la técnica. Las mismas consideraciones podrían aplicarse a Marcuse. Después de la guerra, éste se verá obligado a constatar, en dos cartas violentas y

26. H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Éd. de Minuit, París 1968, p. 181.

27. Uno de los principales responsables del laboratorio de Los Álamos, Robert Oppenheimer, declararía que en Hiroshima la física «conoció el pecado» (véase Pietro Greco, *Hiroshima. La fisica conosce il peccato*, Editori Riuniti, Roma 1995, p. 243).

28. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, París 1967, p. 202.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

amargas, la imposibilidad de un diálogo con Heidegger.[29] Anders comprendió la desaparición de esa «dimensión del logos» y evitó todo contacto con su antiguo maestro. Por el contrario, ni Marcuse ni Anders se preguntaron por las aporías que la herencia heideggeriana dejó en el seno de su propio pensamiento.

La filosofía de Anders provenía de la síntesis de dos elementos fundadores: una crítica de la modernidad técnica e industrial, sin duda influida por la enseñanza de Heidegger pero sobre todo inspirada en una profunda sensibilidad romántica y humanista; una crítica marxista del capitalismo percibido como sistema social de explotación, opresión y deshumanización. Dos elementos a los que, en el caso de Anders, se añadía una conciencia sin duda más aguda de su propia condición de judío. La civilización moderna no se limitaba, como en el pasado, a excluir a los judíos; los convertía en víctimas designadas de sus técnicas de destrucción.

Esta prefiguración de una catástrofe sin redención revela la huella en el pensamiento de Anders de una cierta tradición judía y otorga a sus escritos una dimensión «profética». Como escribió Gershom Scholem, «los autores de Apocalipsis siempre tuvieron una visión pesimista del mundo. Para ellos la historia sólo merece una cosa, perecer».[30] No obstante, tras Auschwitz e Hiroshima, esta caída no anunciaba ninguna salvación. Ambos acontecimientos determinaban el fin de todo mesianismo: ya sólo nos quedaba «vivir sin esperanza».[31]

29. *Les Temps Modernes*, n. 510, 1989, pp. 1-4.

30. G. Scholem, «Pour comprendre le messianisme juif», *Le Messianisme juif*, Calmann-Lévy, París 1974, p. 35.

31. Véase Evelyn Adunka, «Günther Anders und das jüdische Erbe», en K. P. Liessmann (ed.), *Günther Anders kontrovers*, C. H. Beck, Múnich 1992, p. 75.

Hacia finales de los cincuenta, Anders retomará este tema con motivo de su correspondencia con Claude Eatherly, uno de los pilotos de Hiroshima. Instalado en Viena, Anders empezaba a ser conocido como prominente personalidad del movimiento contra la bomba atómica cuando leyó en una revista norteamericana la noticia de los problemas psíquicos y el intento de suicidio de Claude Eatherly. Lo que más le impresionó fue algo que también revelaba la «culpa moral» de Estados Unidos ante el crimen del que eran responsables históricos: constatar que a nadie se le pasaba por la cabeza establecer relación alguna entre la acción del piloto y su estado psíquico. Algunos especialistas evocaban su caso como un típico ejemplo de «complejo de Edipo». Anders escribió a Eatherly, entonces internado en una clínica, y entabló con él una correspondencia cuyos efectos terapéuticos pudo verificar más adelante. Los remordimientos del piloto tras descubrir las consecuencias de su «culpa» –la «función simbólica» a la que fue condenado sin ser consciente– significaban para Anders que Claude Eatherly «seguía siendo» o «volvía a ser» un ser humano. Como le escribía Anders en su primera carta, también él era «una víctima de Hiroshima».[32] El caso de este típico joven norteamericano ilustraba perfectamente la paradoja de las modernas masacres tecnológicas, cuyos ejecutores *podían* ser a veces «culpables inocentes». Así lo reconocían de hecho esas «Girls from Hiroshima» en una conmovedora carta que escribieron a Eatherly tras conocer su situación: «Hemos aprendido a tener por usted sentimientos de camaradería y creemos que es una víctima de la guerra como nosotras mismas» (*ibid.*, p. 63).

En 1961, cuando el juicio a Eichmann en Jerusalén polarizaba la atención de la opinión pública internacional, Anders presentaba al piloto de Hiroshima como la «antítesis viviente» del teniente coronel de las SS responsable de la «solución final». Durante el proceso, Eichmann se defendió afirmando que actuó como un simple engranaje de la máquina asesina nazi, que cumplió órdenes sin discutirlas. Ni antes de ser capturado y transferido a Israel, ni durante el juicio, Eichmann mostró jamás

32. G. Anders, *Avoir détruit Hiroshima*, Robert Laffont, París 1962, p. 35.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

el menor signo de remordimiento. Tampoco intentó ocultarse –como otros hicieron en Núremberg– tras el velo de la ingenuidad o la ignorancia. Eatherly actuó en cambio ignorando totalmente el poder del artefacto que soltaba y las consecuencias que provocaría. Fue presa de un aplastante sentimiento de culpabilidad cuando nadie le había acusado y declaró estar aterrorizado por la horrible masacre de la que fue agente involuntario. Sin duda actuó como simple engranaje de una máquina de la muerte cuya amplitud no podía imaginar, aunque eso no pudiese aligerar su conciencia ni ser el pretexto de su absolución. Finalmente comprendió que a veces es necesario negarse a «cumplir órdenes» y que es peligroso actuar como «engranajes» disciplinados y obedientes. En resumen, si Eichmann encarnaba la «banalidad del mal», Eatherly personificaba «la inocencia del mal» (*die «Unschuld des Bösen»*).[33]

En la correspondencia entre el filósofo y el piloto vemos aparecer, al hilo de las cartas, sentimientos de comprensión, respeto e incluso amistad entre dos hombres cuya experiencia, cultura, sensibilidad y valores estaban al principio en las antípodas. Quizá no sea exagerado afirmar que además de sus importantes efectos terapéuticos sobre Eatherly, también afectó de forma nada despreciable al pensamiento de Anders. «Eichmann y tú –escribía– sois dos figuras señeras de nuestra época. Si ante Eichmann no hubiesen hombres como tú, tendríamos todos los motivos para desesperar».[34] Veinte años más tarde aún evocaba con gratitud el recuerdo de Eatherly, quien le hizo comprender que «Eichmann no puede ser la única encarnación de nuestra época» (*HU*, p. XXVI).

Estos fragmentos indican que la filosofía de la desesperación de Günther Anders no era radicalmente incompatible con el *principio de esperanza*. Si acusaba a Ernst Bloch de regodearse en un optimismo ingenuo y peligroso, no era para afirmar la imposibilidad de toda emancipación humana y social, sino para subrayar hasta qué punto los márgenes de una acción liberadora se habían restringido y especialmente sobre qué bases podía concebirse de nuevo esa acción. Dicho de otro modo, la alternativa clásica «socialismo o barbarie» no se planteaba a una huma-

33. G. Anders, «Nach "Holocaust"», *Besuch im Hades*, C. H. Beck, Múnich 1985, p. 205.

34. G. Anders, *Avoir détruit Hiroshima*, p. 221.

nidad aún virgen, sino que cuestionaba una civilización que ya había entrado en una época de barbarie moderna y empezaba a experimentar la posibilidad concreta de su propia autodestrucción. Esta amenaza podía y debía ser combatida –así lo hizo Anders durante toda su vida– sabiendo que la esperanza no era una puerta abierta de par en par hacia un porvenir radiante, sino que se reducía a un débil rayo de luz filtrándose por las fisuras de un edificio llamado progreso, antaño glorioso y hoy derruido por su metamorfosis en barbarie. Este débil brillo de esperanza no debía hacer olvidar que Auschwitz e Hiroshima ya habían ocurrido y que, aun destruyendo todas las armas atómicas, cabía la *posibilidad* de construir otras. A la ontología de Bloch, basada en la categoría utópica del «todavía no», Anders oponía la constatación lúcida de que una conciencia «anticipante» no podía eludir la posibilidad de un «no-todavía-no-ser» (*Gerade-noch-nicht-Nichtsein*)[35]. Toda prefiguración utópica de otra realidad que la presente resultaría un juego muy ingenuo si no tuviese en cuenta nuestra condición de «utopistas al revés», cuyas proyecciones más audaces siguen superando un horror absolutamente inimaginable pero potencialmente ya inscrito en el presente.

Anunciador funesto de un Apocalipsis sin redención, Anders no quería abandonar la tradición marxista pero lanzó una llamada para su *aggiornamento*. En una época en la que ninguna frontera parecía separar ontología y ética, la primera tarea de una revolución era forzosamente «conservadora». Para poder «transformar el mundo», como proponía Marx en su novena tesis sobre Feuerbach, primero debía preservarse. Por ello, un intelectual revolucionario como él, surgido y formado en la tradición de la izquierda alemana, no dudaba en definirse como un «conservador ontológico» (*GAL*, p. 319). Su mensaje recuerda mucho las «tesis» de Benjamin: ya sólo queda un hilo de esperanza, pero este hilo aún no ha sido cortado; al contrario, puede asirse con la condición de adoptar una actitud filosófica «desesperada», indicando a la humanidad que se encuentra al borde de la catástrofe, en un crepúsculo de civilización, en vísperas de una verdadera *Endzeit*.

35. Sobre la controversia Bloch-Anders, véase K. P. Liessmann, *Günther Anders*, pp. 91-94, y Burghart Schmidt, «Anders versus Bloch», en K. P. Liessmann (ed.), *Günther Anders kontrovers*, pp. 49-56.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

Tras Auschwitz e Hiroshima, pruebas concretas de que toda la humanidad ya está técnicamente expuesta al peligro de su exterminio, la única postura ética y filosóficamente admisible es considerar a los hombres de la era atómica como «supervivientes». En el fondo, esta consideración racionalizaba con espíritu universal una experiencia subjetiva, la del *judío* Günther Anders. Durante una visita a Auschwitz, en julio de 1966, tuvo esa percepción de sí mismo como «superviviente». Observando los objetos de las víctimas, las únicas huellas que quedan de los millones de judíos deportados a los campos de exterminio, tuvo el sentimiento de haber sobrevivido por azar, porque la solución final también iba a por él. Mudo ante esos objetos mudos –«cabellos, montañas de cabellos; gafas, montañas de gafas; maletas, montañas de maletas; zapatos, montañas de zapatos»–,[36] le invadió la vergüenza, tan absurda como natural y espontánea, del judío que ha sobrevivido al genocidio, la vergüenza de constatar que sus cabellos, su maleta, sus gafas y sus zapatos no estaban entre el montón aunque estuviesen destinados a ello. El privilegio de la supervivencia no era motivo de orgullo, sino más bien una fuente de vergüenza: la vergüenza experimentada, con otra intensidad, por los pocos supervivientes de los campos de exterminio como Primo Levy, para quien los supervivientes no eran héroes ni los mejores; la vergüenza asumida con dignidad por las dos jóvenes japonesas a las que Anders visitó en 1958, en un hospital de Nagasaki. Esta «vergüenza» judía, que resumía en sí la vergüenza de toda la humanidad ante un siglo de barbarie, fue una de las raíces más sólidas del pensamiento de este intelectual sublevado, filósofo ajeno a los medios universitarios, militante sin partido, moralista enemigo de todo conformismo, revolucionario por desesperación.

36. G. Anders, «Auschwitz 1966», *Besuch im Hades*, pp. 7-8.

Capítulo V

EL IMPERATIVO CATEGÓRICO DE ADORNO

Ars poetica interdicta

«Escribir un poema después de Auschwitz es un acto de barbarie...»[1] La reflexión de Adorno sobre el nacionalsocialismo y sus crímenes a menudo ha sido reducida a este aforismo lapidario y un poco tonto que concluye un texto de 1949 sobre la idea de *Kulturkritik*. Sin negarlo nunca, intentó al menos matizar y relativizar su alcance. Como toda la obra de este pensador marxista y aristocrático, deseoso de entregar al mundo los arcanos de una verdad «irresumible»[2] y adepto brillante del «pathos metafísico de la oscuridad»,[3] este célebre pasaje podría leerse a la luz de otras observaciones que lo precisan. En un texto posterior, insistirá en «la idea de una cultura resucitada tras Auschwitz» como «un engaño y una absurdidad», pero añadirá que ni el mundo que ha sobrevivido a los estragos de la masacre industrializada puede prescindir del arte, cuya auténtica tarea consiste en «hacerse eco del horror extremo».[4] Así, en un ensayo de 1952 consagrado a Arnold Schoenberg, presenta

1. Th. W. Adorno, «Critique de la culture et société», *Prismes (P)*, Payot, París 1986, p. 23. Para una defensa de este aforismo de Adorno, véase D. Claussen, «Nach Auschwitz kein Gedicht? Ist Adornos Diktum übertrieben, überholt und widerlegt?», en H. Welzer (ed.), *Nationalsozialismus und Moderne*, Éd. Diskord, Tübingen 1993, pp. 240-247.

2. Según Adorno, la filosofía «es esencialmente irresumible, si no, sería superflua», *Dialectique négative (DN)*, Payot, París 1978, p. 34.

3. Según la fórmula de Arthur Lovejoy citada en Martin Jay, *Adorno*, Fontana, Londres 1984.

4. Th. W. Adorno, «Les fameuses années vingt», *Modèles critiques (MC)*, Payot, París 1984, p. 54.

www.scantopdf.eu

el canto judío del *Survivor from Warsaw*, una de las últimas obras del compositor, como una creación única en la que, por primera vez en la historia de la música, el horror encontraba finalmente su voz: «El núcleo expresivo de Schoenberg, la angustia, se identifica con la angustia asociada a las mil muertes de los hombres en un régimen totalitario» (*P*, p. 150). Sobre Celan, otro de los pocos autores a quienes permitía transgredir su prohibición, escribía que su poesía estaba «impregnada de la vergüenza del arte ante el sufrimiento que escapa tanto a la sublimación como a la experiencia».[5] Lo imposible *después* de Auschwitz es escribir poemas como *antes*, pues esta ruptura de civilización cambió el contenido de las palabras, transformó el material mismo de la creación poética, la relación del lenguaje con la experiencia, y nos obliga a repensar el mundo moderno a la luz de la catástrofe que la desfiguró para siempre. Tras la masacre industrializada, la cultura sólo puede subsistir como expresión de una dialéctica negativa: el reflejo estético de una herida que rechaza tanto el consuelo lírico como la pretensión de recomponer una totalidad quebrada.[6] Como escribe Benjamin, la cultura sólo puede permanecer como documento de barbarie. Auschwitz dejó al pensamiento en una encrucijada que le obliga a recorrer de nuevo su propio itinerario, a reinterpretar la historia de la cultura y la imagen de la civilización. Pero la literatura y el arte pueden encontrar su razón de ser como testimonios de esa catástrofe, principalmente como referencias de un destino trágico.

Adorno también intentó matizar y relativizar el alcance de su aforismo, sin por ello recusarlo. Cabría discutir la estrecha visión de la poesía, reducida a un eco de la catástrofe, que se desprende de semejante postura. En general, su veredicto parece tan absurdo como la afirmación que postula la imposibilidad normativa de todo esfuerzo de *comprender* Auschwitz. En este sentido es perfectamente inaceptable, a pesar de las precisiones y matices de su autor. No subestimemos empero su impacto sobre toda una generación intelectual que apareció en la escena cul-

5. Th. W. Adorno, *Théorie esthétique*, Klincksieck, París, 1974, p. 406.

6. Véase Richard Wolin, *The terms of cultural criticism. The Frankfurt school, existentialism, poststructuralism*, Columbia University Press, Nueva York 1992, pp. XII-XIII.

tural alemana tras la guerra. El testimonio de Günter Grass a este respecto es interesante y revelador: si, por una parte, el aforismo de Adorno le parecía «literalmente contra natura, como si alguien se hubiese permitido cual Dios Padre prohibir el canto de los pájaros», admite por otra parte que esta exhortación cuestiona su obra y que, en el fondo, sus primeras tentativas poéticas eran una respuesta a la prohibición de Adorno, una respuesta que la interiorizaba al tiempo que la transgredía, pues «seguía totalmente visible su nueva tabla de la ley que marcaba la cesura».[7] Con el paso del tiempo, Günter Grass aprenderá a no considerar esta frase como una prohibición, sino más bien como una referencia, que revela la atención extremadamente precoz de Adorno por el genocidio judío.

Crítica del progreso

Adorno vivió los últimos años de la guerra en Estados Unidos, dedicado principalmente a redactar en colaboración con Max Horkheimer la *Dialektik der Aufklärung*. Ya entonces Auschwitz empieza a ocupar el centro de su reflexión filosófica. El esfuerzo de repensar la cultura impone situar ese acontecimiento sin precedentes en una encrucijada de la historia, como metáfora de los horrores de la civilización occidental y culminación de su trayectoria. Adorno subrayaba la novedad radical de la «guerra sin odio» emprendida por el nazismo contra los judíos, una guerra que se traducía en un asesinato metódico, técnico y administrativo, desprovisto de la carga pasional que siempre marcó a la violencia del pasado. Al mismo tiempo, vinculaba dicho acontecimiento con una larga historia de injusticia y opresión criminal cuyo apogeo fueron las cámaras de gas y sin la que los campos de exterminio serían inexplicables. En un pasaje redactado en otoño de 1944 y después incluido en *Minima Moralia*, Adorno señalaba la novedad (en la concepción como en la ejecución) y la especificidad de la Solución final: «Millones de judíos han sido masacrados, y quisiéramos que sólo fuese un intermedio

7. Günter Grass, «Écrire après Auschwitz», *Propos d'un sans-patrie*, Éd. du Seuil, París 1990, pp. 23-24.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

y no una catástrofe en sí. ¿Qué es lo que esta civilización espera aún? Y si bien a un montón de gente se le ha concedido una prórroga, ¿podemos imaginar que lo ocurrido en Europa sigue sin consecuencias, y no ver que la cantidad de víctimas representa un salto cualitativo para la sociedad en su conjunto, un salto a la barbarie?».[8]

Cabría discutir esta formulación, concebida cuando aún era imposible prever el número de víctimas y las consecuencias de su desaparición. Pero sin duda indica, en el mismo momento de consumarse esa tragedia, una conciencia aguda de que no se trataba de un crimen «ordinario», propio de toda guerra, sino de un desgarro profundo e irreparable de la historia de Europa. Dos años más tarde, Adorno subrayaba el vínculo dialéctico entre la novedad absoluta de Auschwitz y su filiación teleológica con las violencias del pasado, situándolo en una relación a la vez de ruptura y continuidad con la historia de Occidente. Para él, su especificidad era de orden cualitativo; habría sido totalmente falso «establecer una analogía entre Auschwitz y la destrucción de las ciudades griegas interpretándolo como un simple aumento gradual del horror ante el cual podemos conservar la paz de espíritu». Al mismo tiempo, añadía que «el martirio y la humillación sin precedentes de quienes fueron deportados en vagones de ganado arroja una luz cruda y criminal sobre el pasado más lejano cuya violencia torpe y sin método ya implicaba teleológicamente la violencia organizada científicamente» (*ibid.* p. 219).

Podemos observar en estas frases un primer intento extremadamente precoz y penetrante de *pensar Auschwitz* a partir de su naturaleza (una masacre burocratizada y «sin odio»), sus víctimas («millones de judíos») y su dimensión histórica universal (una ruptura de civilización que revelaba el mundo bajo otro rostro).

La reflexión de Adorno sobre el genocidio judío se situaba en el horizonte de la crítica de la civilización industrial elaborada por la Escuela de Fráncfort, al menos a partir de la designación de Max Horkheimer como director. El uso de la técnica moderna con un fin de destrucción y exterminio parecía confirmar la hostilidad del pesimismo cultural ante un progreso industrial que desvelaba finalmente sus lados profunda-

8. Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée (MM)*, Payot, París 1980, p. 53.

mente antihumanistas y socialmente regresivos. En un ensayo de 1938 sobre Oswald Spengler, una de las principales figuras de la «Revolución conservadora» alemana, Adorno resaltaba y reinterpretaba la idea del declive de Occidente. Lo leía como el anuncio de una inminente caída en la barbarie cuyos síntomas sólo podían percibirse a partir de un análisis crítico de las potencialidades destructoras del progreso. Desde el final de la Primera Guerra Mundial, Spengler vislumbró la estrecha relación que, en el seno de la moderna sociedad de masas, relacionaba la atomización de los hombres, el declive de su individualidad y su regresión social, tendencias que pronto se cumplirían en los regímenes totalitarios de los años treinta. Para comprender la crisis de la Europa liberal, el mundo burgués donde adquirió forma el fascismo, el diagnóstico de un escritor reaccionario y conservador como Spengler resultó «en muchos aspectos superior a la crítica progresista» (*P*, p. 50).

No obstante, sería falso interpretar esta lectura de la *Decadencia de Occidente*, tan original y anticonformista para un filósofo marxista de los años treinta, como ilustración de una negación pura y simple de la *Aufklärung*. Adorno procedía más bien a una «problematización dialéctica» de la idea de progreso, que no desaparecía de su horizonte conceptual pero exigía ser redefinida.[9] En un ensayo ulterior muy marcado por la influencia del pensamiento de Benjamin –especialmente por un texto como las *Tesis sobre el concepto de historia*, publicado en los años cincuenta–, Adorno afirmaba la exigencia de «pensar el progreso en la época de la catástrofe» (*MC*, p. 185). Así se desmarcaba de los filósofos que exaltaron e idealizaron un recorrido histórico cuya última consecuencia fue el nazismo y la guerra. Aunque sentía la necesidad de distanciarse de la filosofía hegeliana de la historia, que culminaba en una reconciliación con el orden real, también se negaba a «proscribir de forma oscurantista la idea de progreso en los tiempos modernos» (*MC*, p. 164). Se trataba de reanudar los vínculos con una tradición crítica, la de la filosofía de las Luces, donde se utilizó esta idea (en la versión de Rousseau más que en la de Condorcet) como arma en la lucha de eman-

9. M. Löwy, E. Varikas, «L'esprit du monde sur les ailes d'une fusée. La critique du progrés chez Adorno», *Revue des Sciences Humaines*, n. 229, 1993, p. 59.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

cipación contra el Antiguo Régimen. Dicha tradición fue abandonada a partir del siglo XIX, cuando la burguesía impuso su dominación en la Europa liberal; en esa época, la idea de progreso se «degradó en ideología» (*MC*, p. 165). El pensamiento racional abdicó de su papel crítico para servir a fines de dominación. Dicho de otro modo, se trataba de inscribir la crítica de la modernidad en el corazón de un pensamiento aún profundamente anclado en la herencia de las Luces. Quedaba aún una *posibilidad* de emancipación oculta en los intersticios de la historia, como el envés dialéctico de un recorrido del racionalismo que iba en sentido exactamente opuesto, hacia la barbarie. La historia que el pensamiento positivista celebró como un avance ineludible y lineal, una mejora gradual y necesaria, tanto material como moral, empujada por fuerzas objetivas e irresistibles, era en realidad una loca carrera hacia la catástrofe. Comprendemos así la alusión de Adorno a la «risa satánica» del progreso. Ese progreso que condujo a la humanidad del tirachinas a la bomba atómica, sin abandonar el sueño, constantemente reprimido, de una liberación cuyas condiciones se reunieron finalmente en nuestra época: «En la era de la bomba atómica deberíamos buscar un estado del que la violencia desaparecería completamente» (*MC*, p. 165). Redención y aniquilación, emancipación y barbarie son gemelos enemigos que caminan juntos como posibilidades inscritas en la misma realidad histórica.

Para Adorno, la *Aufklärung* contenía un germen emancipador que no debía ser destruido, sino preservado y «liberado».[10] En el estudio antes citado sobre Spengler, identificaba esta *promesa* del progreso (indisociablemente ligada a la amenaza e incluso el advenimiento de la catástrofe) con el espíritu utópico: «A la decadencia de Occidente no se opone la resurrección de la cultura, sino la utopía que encierra en un interrogante mudo la imagen de lo decadente» (*P*, p. 58). Si bien esta promesa constituía la secreta semilla de la historia, incrustada en su urdimbre como una virtualidad oculta, el paisaje de la superficie adoptaba el aspecto de una «sola y única catástrofe», a saber, «la tempestad... que llamamos progreso»[11] como en la alegoría de Benjamin.

10. M. Jay, *Adorno*, cap. II.

11. W. Benjamin, «Thèses sur la philosophie de l'histoire», *Essais 1935-1940*, Denoël-Gonthier, París 1983, p. 200.

En 1944, cuando Europa era asolada por bombardeos aéreos, Adorno reformulaba su crítica del progreso con una cautivadora metáfora que sonaba como una cáustica parodia de Hegel. Si cuando este último asistió a la entrada de Napoleón en Jena tuvo la impresión de ver al espíritu del mundo (*Weltgeist*) montado a caballo, Adorno percibió a su vez «el espíritu del mundo no a caballo sino sobre las alas de un cohete sin cabeza» (*MM*, p. 53). Aludía a las V-2 hitlerianas, bombas robot que, como el fascismo, aliaban «la perfección técnica más avanzada con la ceguera más total» y aparecían finalmente como la negación radical e irrefutable de la filosofía hegeliana de la historia.

La Segunda Guerra Mundial fue el trágico acontecimiento que obligó a Adorno a radicalizar su crítica del progreso. Su análisis del fascismo –hasta entonces menos lúcido que el de Benjamin, ya desarrollado en numerosos escritos de los años treinta– empezó a precisarse hasta encontrar su formulación final durante los años de guerra. A diferencia de muchos otros intelectuales adscritos o próximos a la Escuela de Fráncfort –de Horkheimer a Marcuse, de Kracauer a Benjamin–, Adorno no se consideró verdaderamente un exiliado hasta 1938, año en el que decidió poner fin a sus estancias en Alemania y unirse al equipo del Instituto de investigaciones sociales ya transferido a Nueva York. Medio judío (su padre, Oscar Alexander Wiesengrund, era un rico comerciante de vinos de Stuttgart), Adorno estaba bautizado y había elegido llevar el nombre italiano de su madre (cuyos antepasados pertenecían a la aristocracia genovesa, como descubrió no sin cierto orgullo).[12] Hacía gala de una relación con la condición judía mucho más débil y superficial que la mayoría de sus amigos y colaboradores, de Kracauer y Löwenthal (inscritos en las actividades del *Freies Jüdisches Lehrhaus* de Fráncfort), hasta Benjamin (cuya obra se situaba bajo el signo de un diálogo fecundo con el historiador de la cábala Gershom Scholem), e incluso Horkheimer (nacido en una familia de judíos ortodoxos).[13]

12. Véase Susan Buck-Morss, *The origins of negative dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt School*, The Free Press, Nueva York 1977, p. 191.

13. Sobre los orígenes de Adorno y, más en general, sobre su relación con la condición de judío, véase Hartmut Scheible, *Theodor W. Adorno*, Rowohlt, Hamburgo 1989.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

El silencio de Adorno sobre el antisemitismo en la Alemania hitleriana y su demora en analizar el fascismo reflejaban de hecho la evolución de la Escuela de Fráncfort. La *Zeitschrift für Sozialforschung* no había desarrollado ningún verdadero análisis sobre ese problema, a excepción de un ensayo de Horkheimer sobre «Los judíos y Europa» (1939) que reproducía los clichés marxistas de la época explicando el antisemitismo hitleriano como una racionalización ideológica de la evicción del comercio judío por el capitalismo monopolista del Estado.[14] La pobreza conceptual y política de dicho ensayo –implacablemente criticado por Scholem en una carta a Benjamin de principios de 1940–[15] revelaba indudablemente la superficialidad, e incluso la ausencia de reflexión ante el problema judío que caracterizaba el enfoque de los intelectuales «francforteses» (todos emigrados a partir de 1933, por marxistas e israelitas). Aunque el radical economicismo de este artículo será abandonado durante la guerra, tanto Horkheimer como Adorno retendrán en sus escritos ulteriores su tan citado aforismo «quien no habla del capitalismo no tiene derecho a hablar del fascismo».[16] Adorno había subrayado repetidamente la filiación del fascismo con la sociedad burguesa liberal, cuya crisis lo engendró y en cuyo seno vivió su periodo de incubación. Como escribirá más tarde en un artículo de evaluación de la Alemania de Weimar, las dictaduras no se apoderaron de Europa como invasores extranjeros, cual Cortés en México, sino que hundían sus raíces en la crisis social engendrada por la Primera Guerra Mundial (*MC*, p. 47).

14. Max Horkheimer, «Die Juden und Europa», *Gesammelten Schriften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1985, t. IV, pp. 308-331. Analizamos este texto en *Les marxistes et la question juive. Histoire d'un débat 1843-1943*. Kimé, París 1997, pp. 216-218.

15. Véase Gershom Scholem, *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, Calman-Lévy, París 1981, pp. 246-247. La misma crítica reaparece en una carta a Adorno fechada el 15 de abril de 1940; véase G. Scholem, *Briefe*, t. I, 1914-1947, C. H. Beck, Múnich 1994, pp. 280-281.

16. M. Horkheimer, «Die Juden und Europa», pp. 308-309.

Adorno abordó por primera vez el análisis del fascismo en un texto de 1942 dedicado a Aldous Huxley. Aunque las tendencias descritas por el autor de *Un mundo feliz* (1932) perteneciesen a la moderna sociedad de masas (cuyo laboratorio de experimentación era ante todo el capitalismo norteamericano), es evidente que Adorno interpretaba dicha novela a la luz del nacionalsocialismo. Consideraba totalmente legítima esta lectura traspuesta, pues no veía el régimen hitleriano como un producto exclusivo de la historia alemana, sino más bien como la realización de las tendencias típicas de la civilización occidental en su conjunto (posibilitada por las circunstancias concretas de Alemania tras la Primera Guerra Mundial). El elemento premonitorio señalado por Adorno en esta novela era esencialmente la relación entre un nuevo orden totalitario y el desarrollo alcanzado por la técnica moderna. Huxley mostraba que la sociedad industrial desembocaba en «un sistema de clase perfectamente racionalizado en todo el planeta»; dicho de otro modo, en «un capitalismo de Estado integralmente planificado», donde la colectivización socioeconómica correspondía a «la dominación total» (*P*, p. 82). El nazismo parecía encarnar ese «mundo feliz» donde la técnica sometida al totalitarismo transformó la sociedad en un «infierno» racionalizado e industrial. El nuevo mundo, escribía Adorno, «es un campo de concentración que, libre de toda contradicción, se considera el paraíso» (*P*, pp. 81-82). El lema humanista que la Revolución francesa inscribió en su bandera –libertad, igualdad, fraternidad– era ahora sustituido por tres nuevas consignas: *community*, *identity* y *stability*. *Community* no designaba la comunidad orgánica del mundo preindustrial descrita (y en cierto modo idealizada) por Ferdinand Tönnies a finales del siglo XIX; designaba más bien las masas compactas y alienadas de la *Volksgemeinschaft* hitleriana. *Identity* señalaba la desaparición de la subjetividad, de las personalidades y de las diferencias individuales en el seno de la sociedad de masas. *Stability* significaba la supresión de toda dinámica social por un régimen totalitario que ya no toleraba la contradicción. El ensayo terminaba con la prefiguración de una «catástrofe telúrica» que se produciría inevitablemente si una intervención consciente de los hombres no detenía esas tendencias (*P*, p. 101).

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

El «infierno» y la «catástrofe telúrica» que presentía en 1942 ya habían adoptado la forma de campos de exterminio. Si Karl Kraus tituló su tragedia sobre la Primera Guerra mundial *Los últimos días de la humanidad*, el espectáculo del horror que se desplegaba en Europa veinticinco años más tarde merecía llamarse *Tras el fin del mundo* (*MM*, p. 52). Finalizada la Segunda Guerra Mundial, llegaba el momento de pensar el itinerario de la civilización que engendró la catástrofe. Ante el paisaje en ruinas que dejaba, ya no se trataba de contemplar la recaída en la barbarie como una amenaza y una eventualidad sino más bien como una realidad. Según Adorno, «Auschwitz fue esa recaída» (*MC*, p. 205).

La formulación de este concepto no siempre quedaba muy clara. Por ejemplo, en la introducción de 1944 a *La dialéctica de la razón*, una de las impugnaciones más radicales de toda la tradición del racionalismo occidental, Horkheimer y Adorno evocaban el peligro de un «regreso de la sociedad ilustrada a la barbarie» (*Rückkehr des aufgeklärten Zivilisation zur Barbarei*).[17] Eso indica una vez más que su ruptura con la idea de progreso y una visión lineal de la historia, como una suerte de desplazamiento sobre un eje diacrónico, no era completa. En la misma introducción, también calificaban al nazismo de «regresión hacia el mito» (*DR*, p. 16), basándose en un enfoque que recordaba al de una obra totalmente contemporánea de Enrst Cassirer.[18] En un intento desesperado, Horkheimer y Adorno intentaban salvar la razón occidental y su germen emancipador de las derivas de las Luces. El nazismo era el hijo legítimo de la civilización (tanto como su destructor), porque hundía sus raíces en las contradicciones del «progreso». La *Aufklärung* podía encontrar así otra salida que la dominación técnica y la racionalidad instrumental.

17. Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialectique de la raison (DR)*, Gallimard, París 1974, p. 19 («Dialektik der Aufklärung», *Gesammelte Schriften (GS)*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1977, III, p. 17). Dicho concepto ya estaba presente en *Los inicios de la filosofía burguesa de la historia*, redactado por Horkheimer en 1930, donde leemos: «La eventualidad de un retorno a la barbarie nunca queda totalmente excluida. Esta recaída puede ser determinada por catástrofes exteriores, pero también por causas que dependen de los hombres» (Payot, París 1970, p. 135).

18. Ernst Cassirer, *Le mythe de l'État*, Gallimard, París 1993.

A pesar de su carácter radical, su crítica se inscribe, pues, en los márgenes de una tradición que también pertenece a la *Aufklärung*.[19]

Esta noción de «regreso a la barbarie» solía usarse en los medios de la emigración alemana para definir al nazismo. Pero no perdamos de vista el desplazamiento semántico que implicaba en los escritos de Adorno, para quien no se trataba tanto de defender la «civilización» de la irrupción de fuerzas bárbaras y regresivas como de ver en esta barbarie el epílogo de la civilización misma. La *Aufklärung* era destruida por una violencia que albergaba en su propio seno y desencadenada por las circunstancias históricas. En este sentido, Auschwitz no se debía a una «decadencia», sino más bien a una «hipertrofia» de la razón instrumental.[20]

Lo irreparable había ocurrido; la tarea del pensamiento no consistía ya en prevenir una catástrofe inminente, pues a partir de ahora se trataba de comprender una sociedad contaminada por la barbarie. Como las condiciones sociales que produjeron semejante «recaída» no habían sido suprimidas, la barbarie seguía en el horizonte del paisaje social. En 1966, Adorno precisaba a este respecto que «la invención de la bomba atómica, que permite aniquilar de una sola vez a centenares de miles de personas, se inscribe en el mismo contexto histórico que el genocidio» (*MC*, p. 206). Lejos de aparecer como un paréntesis histórico, Auschwitz se convertía en una metáfora de la violencia segregada por el mundo moderno, la culminación de la historia, en cierto modo, en lugar del Espíritu absoluto de Hegel, la aniquilación en lugar del mundo reconciliado.[21]

19. Véase J.-M. Paul, «Des lumières contrastées: Cassirer, Horkheimer et Adorno», *Revue Germanique Internationale*, n. 3, 1995, pp. 83-101. Véase también D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente*, Bollati Boringhieri, Turín 1991, pp. 181-186.

20. R. Wolin, *The terms of cultural criticism*, p. 61.

21. Paul Connerton, *The tragedy of enlinghtenment. An essay on the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, p. 114.

www.scantopdf.eu
www.scantopd

Entre 1943 y 1944, Horkheimer y Adorno escriben *La dialéctica de la razón*. Publicada en Amsterdam en 1947 y prácticamente ignorada hasta su reedición en Alemania a finales de los años 1970, la obra sistematiza su nueva visión del antisemitismo, a la que aportó una contribución decisiva el sociólogo Leo Löwenthal, coautor de un capítulo dedicado a la cuestión judía.

A la vez elaboración original y síntesis de resultados obtenidos por la investigación interdisciplinaria de la Escuela de Fráncfort, este nuevo enfoque fusionaba conceptos prestados de Marx, Freud y Weber. De Marx (releído a la luz de Lukács), Adorno y Horkheimer retenían esencialmente el análisis del capitalismo y la reificación en la sociedad mercantil; de Freud, se inspiraban sobre todo en ciertas intuiciones fructíferas sobre la psicología de masas en la sociedad industrial; finalmente, tomaban prestada de Weber una concepción de la razón instrumental –la «racionalidad como finalidad» opuesta a la «racionalidad como valor», la historia de Occidente como triunfo de una *ratio* calculadora y ciega– y una visión de la dominación (*Herrschaft*) mediante un aparato administrativo burocrático e impersonal.[22] Aunque esta fusión es a veces oscura o incompleta –Martin Jay subrayó a este respecto un peligro de eclecticismo–, aporta una visión de conjunto que ilumina con una nueva luz las prácticas antisemitas del régimen nazi.

El análisis del capitalismo recuperaba ciertas ideas ya desarrolladas por Horkheimer en su estudio antes citado sobre «Los judíos y Europa». Como ni Horkheimer ni Adorno entendían de economía, dicho análisis se basaba sobre todo en las investigaciones de otros dos miembros de la Escuela de Fráncfort: el economista Friedrich Pollock y el politólogo Franz Neumann, autores de una concepción del nazismo como variante del capitalismo monopolista de Estado.[23] Pero los autores de la *Dialéctica*

22. Sobre la transición de la *Zweckrationalität* weberiana a la *instrumentelle Vernunft* de la Escuela de Francfort, véase Michel Schäfer, *Die «Rationalität» des Nazionalsozialismus. Zur Kritik philosophischer Faschismustheorien am Beispiel der Kritischen Theorie*, Beltz-Athenäum, Weinheim 1994, pp. 118-125.

23. Sobre el análisis del fascismo por la Escuela de Fráncfort, véase M. Jay,

de la razón se remontaban mucho más lejos en el pasado. En un fragmento que se hace eco de los estudios weberianos sobre el judaísmo antiguo, caracterizaban a los judíos como «colonizadores del progreso» (*DR*, p. 184). Como su oposición a la magia y al paganismo originó el proceso de racionalización económica culminado por el capitalismo, balizaron el terreno para el advenimiento de la moderna civilización industrial. Representantes por excelencia del capitalismo liberal que consolidó los logros de la Emancipación, ahora eran aniquilados por el capitalismo de Estado, monopolista y totalitario. El antisemitismo racista absorbía el antiguo prejuicio religioso y la guerra hitleriana contra los judíos reflejaba, en el ámbito económico, la dimensión cada vez más destructora de la «sociedad administrada». Esta encarnizada lucha del capitalismo monopolista contra la sociedad liberal correspondía a la oposición de las ideologías totalitarias contra la herencia filosófica de las Luces, en un contexto histórico donde la dominación de la *ratio* producía una «regresión» de la civilización hacia la barbarie.

No obstante, Horkheimer y Adorno se distanciaban de Neumann, el autor de *Behemoth*, cuyo análisis del antisemitismo nazi ya parecía superado. Publicado en inglés en 1942, en plena Segunda Guerra Mundial, el *Behemoth* desarrollaba una interpretación pionera del sistema de poder nazi, con muchas intuiciones ampliamente confirmadas por la investigación historiográfica de posguerra (especialmente su análisis sumamente agudo de la «policracia» nazi); pero reafirmaba la visión marxista tradicional del antisemitismo como arma de propaganda, esencialmente instrumental y contingente, del Estado totalitario. Si Neumann, que escribía a principios del conflicto mundial, excluía explícitamente

---

L'imagination dialectique. Histoire de l'École de Francfort (1923-1950), Payot, París 1977, cap. V («L'analyse du nazisme»). Sobre la influencia de la teoría del capitalismo de estado elaborada por Friedrich Pollock, véase Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, Presses Universitaires de France, París 1993, pp. 267-279. Para una apreciación global del enfoque de la Escuela de Fráncfort sobre la cuestión judía, véase M. Jay, «The jews and the Frankfurt School. Critical theory's analysis of anti-semitism», *Permanent Exiles. Essays on Intellectual Migration from Germany to America*, Columbia University Press, Nueva York 1986, pp. 90-100.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

la hipótesis de un exterminio de los judíos en la Europa dominada por el nazismo,[24] los autores de la *Dialéctica de la razón* estaban obligados a levantar acta de la realidad del genocidio y a radicalizar por tanto su enfoque teórico. La realidad de las cámaras de gas, explícitamente evocada a lo largo de toda esta obra, era en cierto modo el punto de partida de su reflexión: «Los judíos son hoy en día el grupo que –en teoría y de hecho– atrae sobre sí mismo la voluntad de destrucción espontáneamente generada por un falso orden social. Son estigmatizados como el mal absoluto por quienes son el mal absoluto. Y por ello son, de hecho, el pueblo elegido» (*DR*, p. 177).

La «rebelión de la naturaleza»

La deuda con Freud de Horkheimer y Adorno era más evidente en su visión del terror totalitario como expresión de una *rebelión de la naturaleza* contra la civilización, una rebelión incapaz de desplegarse libremente y siempre reprimida por medio de una *ratio* dominadora. Los judíos eran eliminados porque ya no podían ser integrados en la dinámica del proceso de civilización, basado en la sumisión progresiva de la naturaleza a la técnica. Identificados con la naturaleza –eran casi el único grupo humano que no poseía patria ni fronteras, que siempre había sido excluido del poder, como las mujeres– eran las víctimas designadas por una civilización negadora y enemiga de la naturaleza.

El primero en abordar este tema en el seno de la Escuela de Fráncfort fue Leo Löwentahl, en un ensayo de 1937 dedicado al escritor Knut Hamsun. Löwenthal interpretaba *El hambre* (1890), la más célebre de sus novelas, como el inicio de la cultura posliberal, marcada por una idealización de la naturaleza próxima a la doctrina *völkisch*. En dicha novela, la naturaleza no era ni mucho menos exaltada como fuente de

24. Según F. Neumann, «La función política interna del antisemitismo siempre prohibirá exterminar totalmente a los judíos. El enemigo no puede ni debe desaparecer... » (véase F. Neumann, *Behemoth, structure et practique du national-socialisme*, Payot, París 1987, p. 129).

un sueño bucólico, sino más bien como una tempestad anunciadora del «estruendo industrial y guerrero del Estado autoritario».[25]

Al principio de la guerra, el tema de la rebelión de la naturaleza también fue evocado por Erich Fromm en *El miedo a la libertad* (1941) con explícitas referencias al psicoanálisis. En dicha obra, Fromm subrayaba las tendencias sadomasoquistas en la base de los regímenes autoritarios. La rebelión de las masas contra la civilización era atajada por un poder que acentuaba su opresión explotando el carácter regresivo de sus pulsiones. Lejos de indicar una tendencia a la autoemancipación, el movimiento de la masa alienada en las sociedades modernas expresaba el resurgimiento de lo que Freud llamó la «horda originaria». En *Psicología de masas y análisis del yo* (1921), Freud introducía el concepto de *libido* para superar la fenomenología de la multitud propuesta por Gustave Le Bon a finales del siglo XIX. Así, explicaba la psicología de masas como un fenómeno de regresión hacia un estado primitivo, anterior a la formación de la psicología individual.[26] Privado de autonomía, atomizado y anulado en la masa, el individuo podía someterse a la autoridad de un jefe carismático, de un *Führer*. Adorno y Horkheimer intentaban desarrollar las intuiciones contenidas en ese texto profético de Freud aplicando su método al análisis del antisemitismo. Su punto de partida era pues la conclusión del ensayo freudiano: igual que la horda originaria, la masa moderna estaba unida por un vínculo libidinal represivo; como la energía libidinal reprimida tendía a expresarse con formas agresivas y destructoras, las ideologías reaccionarias indicaban a la masa una presa exterior contra la que proyectar sus pulsiones. Históricamente, los judíos siempre habían cumplido esa función de chivo expiatorio y se convertían así en el enemigo predilecto del racismo totalitario.

25. L. Löwenthal, «Knut Hamsun», *Schriften II. Das bürgerliche Bewusstsein in der Literatur*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1990, p. 297.

26. Véase E. Fromm, *La peur de la liberté*, Buchet-Chastel, París 1963, especialmente el capítulo VI: «La psicología del nazismo». Sobre el concepto de «reviviscencia de la horda originaria», véase Sigmund Freud, «Psychologie de masses et analyse de moi», *Œuvres complètes*, XVI, Presses Universitaires de France, París 1991, p. 62.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

Este regreso a la horda primitiva lo encarnaban las juventudes hitlerianas y lo ilustraban los desfiles nazis. Por su mitología y sus tendencias irracionales, el nazismo aparecía como la revancha de los elementos naturales. Pero como se mantenía en el marco del capitalismo, esa sublevación de los elementos era inevitablemente mediatizada por los medios industriales y tecnológicos, y no quebrantaba el orden social dominante. La racionalidad instrumental lograba así reabsorber la rebelión natural que había engendrado, para restituirla después a la sociedad en forma de barbarie moderna. En vez de romper la «jaula de hierro» de la civilización burguesa, el cosmos desatado la reforzaba: «El fascismo también es totalitario en su intento de poner directamente al servicio de la dominación la rebelión de la naturaleza contra esa dominación» (*DR*, p. 193). Horkheimer precisaba mejor este concepto en un ensayo de 1944, donde define al fascismo como «una síntesis satánica de la razón y la naturaleza, exactamente lo opuesto a la reconciliación de los dos extremos soñada por la filosofía».[27]

Ticket mentality

El inevitable corolario de la atomización de los individuos en la masa es el desarrollo de tendencias conformistas que, en *The autoritarian personality*, Adorno resumiría con una brillante fórmula: *ticket mentality*.[28] La dominación sobre la naturaleza es incompatible con todo lo que parece diferente, «fuera de la norma» y contrario a las costumbres. En un orden totalitario, donde la sociedad en su conjunto debe ser normalizada y alienada, la alteridad deja de ser tolerada. Si el capitalismo liberal emancipó a los judíos, la *Volksgemeinschaft* hitleriana era la negación de una sociedad respetuosa con la alteridad judía. Parodia totalitaria

27. M. Horkheimer, «La révolte de la nature», *Éclipse de la raison*, Payot, París 1974, p. 131. Véase también Eugene Lunn, *Marxism and modernism. An historical study of Brecht, Lukacs, Benjamin and Adorno*, Verso, Londres 1985, p. 129.

28. Th. W. Adorno, «Types and syndromes», en Th. Adorno, E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson, R. Nevitt Sanford, *The autoritarian personality*, Harper & Row, Nueva York 1950, p. 747.

de una verdadera comunidad humana, la «comunidad» nazi presuponía una «armonía» monolítica donde ya no cabían los judíos, encarnación del pluralismo y el inconformismo en el seno de la Europa moderna. En el marco de los regímenes autoritarios, el individuo anulado en la masa e «integrado en la colectividad bárbara» ya no admitía la existencia del judío. «El antisemitismo no es una característica de la etiqueta antisemita, es un rasgo propio de toda mentalidad que acepta etiquetas. El odio feroz a todo lo diferente –concluían Adorno y Horkheimer– es teleológicamente inherente a esta mentalidad...» (*DR*, p. 215).

A este respecto, el fascismo culminaba una tendencia cuyas huellas podían seguirse en el seno de la sociedad burguesa liberal. El nacimiento de los marginales, su inclusión en el índice y su rechazo, sólo eran otra manifestación de la inversión dialéctica de la razón. En la edad de la burguesía triunfante, la *Aufklärung* abandonó sus aspiraciones humanistas y emancipadoras para postular la igualdad entre los hombres como categoría normativa, a partir de la cual se hacía imposible reconocer y respetar su diversidad cultural, étnica o de género. Quienes no entran en esta norma –pronto simbolizada por la respetabilidad burguesa y la ética puritana– son excluidos y se transforman en marginales. El sistema conceptual elaborado en *La dialéctica de la razón* encuentra una brillante aplicación en la *Aussenseiter* de Hans Mayer, para quien el fracaso de la *Aufklärung* se debe sobre todo a que «no cumplió su misión con los marginales».[29] Los derechos de los *outsiders* fueron reconocidos sobre todo en la época de la lucha de las Luces contra el Antiguo Régimen, cuando el principio de tolerancia logró abrirse camino en el seno de un orden basado en la desigualdad y el privilegio. En las cortes europeas del siglo XVIII, las mujeres podían tomar la palabra y a veces el poder, la homosexualidad era fuente de maledicencia pero no de represión y los judíos a menudo eran admitidos, e incluso admirados, como «judíos de excepción». Impuesto por la Revolución francesa pero no reconocido por la sociedad burguesa en su dimensión universal, el principio de igualdad pronto dejó paso al sometimiento de los marginados, cuya alteri-

29. Hans Mayer, *Les marginaux. Femmes, juifs et homosexuels dans la littérature européenne*, Albin Michel, París 1994, p. 14.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

dad fue reprimida. Esta forma de «igualitarismo represivo» antes desconocido fue el fértil terreno donde se desarrollaron los gérmenes del totalitarismo. Hacia finales de los años cuarenta, Adorno escribió un ensayo sobre el antisemitismo perfectamente revelador de su elitismo aristocrático, hostil a toda forma de cultura popular. Allí desvelaba el secreto del éxito de la propaganda fascista en tomar a la gente por lo que realmente era, a saber «los auténticos hijos de la moderna cultura de masas estandarizada».[30]

El interés de Adorno por la psicología colectiva iba a la par con su interpretación de la teoría marxista de la reificación. Según la visión clásica, sistematizada por Marx en el primer libro del *Capital* y por Lukács en *Historia y conciencia de clase*, la reificación significaba ante todo el aprisionamiento del conjunto de relaciones sociales en el interior de la forma mercantil. Adorno subrayaba más bien otra vertiente de ese fenómeno: *el fin de la subjetividad* en el marco de la totalidad social alienada. De ahí su interés por el psicoanálisis, una ciencia nacida en la época del declive del sujeto en el seno de la sociedad de masas. Para Adorno, el proceso de reificación significa esencialmente la supresión de la heterogeneidad y pluralidad sociales, hasta que triunfa el principio totalitario de identidad. La típica personalidad totalitaria de los regímenes fascistas presupone la anulación de la pluralidad social y el aplastamiento de lo «no idéntico». En *Dialéctica negativa*, Adorno precisaría este concepto escribiendo que Auschwitz «confirmó el filosofema de la pura identidad como muerte» (*DN*, p. 284).[31]

La primera tarea de una humanidad liberada es, pues, reconstituir una dialéctica social respetuosa con la alteridad. Contra la *ratio* totalitaria que excluye o suprime a los *outsiders*, una sociedad liberada debe enriquecerse con la diversidad del género humano. Como escribía en

30. Th. W. Adorno, «Freudian theory and the pattern of fascist propaganda», *GS*, VIII, p. 429.

31. El filósofo Detlev Claussen (antiguo alumno de Adorno) reformuló esta concepción designando el exterminio como resultado extremo de la «lógica del no reconocimiento» (*Logik der Nicht-Anerkennung*) practicada por el nazismo; véase *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus* (Fischer, Fráncfort del Meno 1987, p. 186).

Minima Moralia, «una sociedad emancipada no sería un Estado unitario, sino la realización del universal en la reconciliación de las diferencias» (*MM*, p. 99).

Bajo el nazismo, la eliminación de los judíos también era necesaria para soldar la sociedad alienada en una masa compacta, para formar una «comunidad» en cuyo seno aniquilar toda contradicción. Por una parte, los campos de exterminio; por otra, una masa alienada e indiferente, incapaz de juzgar, indignarse o rebelarse. Su complicidad en el crimen no suponía una participación activa y consciente, bastaba con que el autómata sumergido en la masa se convirtiese en el «espectador irresponsable» de las tendencias totalitarias: «Sólo interviene allí donde lo exige su papel de empleado del Partido o de la industria de fabricación de gas para el exterminio» (*DR*, p. 214). En un texto más tardío, Adorno designaba a los ejecutores de la solución final como «tipos patéticamente fríos, no sociables, administradores mecánicos como Himmler y el comandante de Lager Höss».[32]

Autodestrucción de la razón

Este enfoque del antisemitismo presentaba empero límites evidentes. Primer intento de sistematización teórica bajo el impacto del genocidio, cuando las cámaras de gas aún funcionaban en los campos de exterminio de Polonia, *La dialéctica de la razón* contiene formulaciones más tarde desmentidas por los resultados de la investigación histórica. Por ejemplo, que la eliminación de los judíos no hacía sino «ejecutar veredictos económicos pronunciados desde hace tiempo» (*DR*, p. 214) no parece seriamente defendible. Asimismo, la idea de que el antisemitismo no era más «que una parte intercambiable del programa» (*DR*, p. 215) abre la vía a una incomprensión total de la visión del mundo nazi, cuyo odio a los judíos era un elemento constitutivo e irremplazable. Si el régimen nazi podía «sustituir el punto del programa sobre el

32. Th. W. Adorno, «Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute», *GS*, XX, 1, p. 373.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

antisemitismo tan fácilmente como transferir equipos de trabajadores de un centro de producción enteramente racionalizado a otro» (*DR*, p. 214), ¿por qué organizar en plena guerra la deportación de judíos de los rincones más remotos de Europa hacia Auschwitz? Evidentemente, eso equivale a atribuir al antisemitismo nazi un carácter puramente instrumental que no correspondía en absoluto a la realidad del nacionalsocialismo. El exterminio derivaba de un imperativo ideológico, no de una mera racionalidad funcional del sistema.[33]

En general, la teoría del antisemitismo de Horkheimer y Adorno parece demasiado abstracta y vaga para responder a los interrogantes concretos planteados por el genocidio. Entre su identificación de los judíos con la naturaleza aplastada por la civilización y la visión del nacionalsocialismo como expresión de una «rebelión de la naturaleza» aprisionada y extraviada por la técnica, queda un hiato que nunca intentan colmar. Si a los judíos se les identifica con la naturaleza por su exclusión de la sociedad, ¿de qué naturaleza se trata? ¿De una «naturaleza humana» indistinta? ¿De un substrato irreductible al proceso de racionalización de la sociedad? ¿Por qué identificar la naturaleza con una minoría que, históricamente, se ha liberado de todo vínculo con la tierra para encarnar la «abstracción» (el comercio, las finanzas, la producción intelectual)? ¿Por qué la asociación de los judíos con la naturaleza los transforma en víctimas de una «rebelión de la naturaleza»? Horkheimer y Adorno no aportan ninguna respuesta a estas preguntas, ni a otras igual de fundamentales. Si bien la visión del antisemitismo como expresión de la *ticket mentality* ofrece una clave para analizar ciertas formas contemporáneas del racismo (pero no su versión diferencialista hoy dominante), resulta incapaz de explicar el *exterminio* de los judíos. Los análisis de ambos teóricos de la Escuela de Fráncfort no captan la raíz profunda del genocidio –la atribución a los judíos del estatuto de individuos que no pertenecen al género humano y por tanto son eliminables como parásitos–. Para ello deberían haber tenido en cuenta, además del capitalismo de estado, la personalidad autoritaria y la racionalidad

33. Veáse a este respecto S. Friendländer, *Reflets du nazisme*, Éd. du Seuil, París 1982, pp. 123-124.

instrumental del sistema de poder nazi, su ideología y la historia del antisemitismo. Así, la aprehensión del genocidio judío como epílogo simbólico del desarrollo de la civilización hacia una barbarie moderna, industrial y tecnológica es mucho más una brillante intuición dialéctica que el resultado de un riguroso análisis (que no podría prescindir de la historia ni la sociología). Horkheimer y Adorno analizaban el nazismo como ilustración de la «incesante autodestrucción (*Selbstzerstörung*) de la Razón» (*DR*, p. 14), como el punto de llegada del recorrido de la *Aufklärung*, atrapada en el interior de la dinámica destructora de una *ratio* ciega y criminal. Pero entre una crisis global de la civilización y su expresión concreta en las cámaras de gas, se abre un abismo que no han intentado colmar.

En la posguerra, la exigencia de pensar Auschwitz cruzó como un hilo rojo toda la obra filosófica de Adorno, de *Minima Moralia* a *Dialéctica negativa*. Si bien rechazó las explicaciones germanófobas que atribuían al nacionalsocialismo presuntas tendencias intrínsecas de la nación alemana,[34] no olvidaba indicar los peligros de una supervivencia de ciertos elementos del nazismo en el seno de la democracia, así como la posibilidad de un renacimiento mismo del fascismo, en un contexto histórico del que no fueron eliminadas las condiciones sociales objetivas que lo alimentaron y desarrollaron. Afirmaba el deber de recordar contra la propensión al olvido tan común en la Alemania de Adenauer. Indicaba también la posibilidad de un «eventual desplazamiento de lo que estalló en Auschwitz» (*MC*, p. 218); a saber, una mutación del objetivo del terror, ya no exclusiva o prioritariamente dirigido contra los judíos, sino contra los nuevos marginales de este fin de siglo: los inmigrados, los extranjeros inasimilables y otras minorías.

34. En su prefacio de 1958 a un estudio histórico de Paul W. Massing sobre el antisemitismo en la Alemania de la época wilhemiana, Horkheimer y Adorno escribían: «En la práctica, el antisemitismo totalitario debe su triunfo en Alemania a una constelación social y económica, no a las especificidades y actitudes de un pueblo que, espontáneamente, sin duda expresó menos racismo que países civilizados que han excluido y masacrado a sus judíos desde hace siglos» (P. W. Massing, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, Europäische Verlagsanstalt, Fráncfort del Meno 1985, p. VII).

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

En *Dialéctica negativa* (1966), Adorno insistía en que Auschwitz cambió la mirada sobre la cultura y la historia. «Con la masacre administrativa de millones de personas –escribía–, la muerte adoptó una forma que nunca habíamos temido» (*DN*, p. 253). Auschwitz marca un vuelco radical, un desgarro de la trama más profunda de la solidaridad humana y de nuestra civilización, tras el cual el pensamiento extravía el camino de una reconciliación con la experiencia y las palabras padecen una metamorfosis, dejan de estar «no transformadas». El asesinato planificado de todo un pueblo cuya única culpa era existir lega a las generaciones venideras el deber de adoptar una nueva postura ética, lo que Adorno llamaba «*un nuevo imperativo categórico*: pensar y actuar de modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido» (*DN*, p. 286).

Más allá de la culminación de un itinerario intelectual, este imperativo categórico representa el logro y el legado de la Escuela de Fráncfort.[35] En sus escritos de finales de los años sesenta, Horkheimer expresa este mismo concepto con diferentes matices pero la misma intensidad. En sus *Notas críticas* leemos: «Nosotros, intelectuales judíos, supervivientes de la muerte en los suplicios hitlerianos, sólo tenemos un deber: actuar para que lo atroz no se reproduzca ni caiga en el olvido, asegurar la unión con quienes han muerto en tormentos indecibles. Nuestro pensamiento, nuestro trabajo les pertenece: el azar por el que hemos sobrevivido no debe cuestionar la unión con ellos, sino hacerla más palmaria; todas nuestras experiencias deben situarse bajo el signo del horror que nos estaba destinado como a ellos. Su muerte es la verdad de nuestra vida, estamos aquí para expresar su desesperación y su nostalgia».[36]

Observamos en estas palabras un cambio de perspectiva debido a la condición judía consciente y asumida de Horkheimer. Ante el paisaje

35. Sobre este punto, véase Gerhard Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Argument Verlag, Hamburgo 1993, pp. 185-186.

36. M. Horkheimer, *Notes critiques*, Payot, París 1993, p. 259. Respecto a la reflexión de Horkheimer sobre Auschwitz, veáse Dan Diner, «Aporie der Vernunft. Horkheimers Überlegungen zu Antisemitismus und Massenvernichtung», en D. Diner (ed.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Fischer, Fráncfort del Meno 1988, pp. 30-53.

de ruinas que deja Auschwitz, su postura es la del judío. El deber de memoria, el testimonio de la «desesperación» y la «nostalgia» de las víctimas que reivindica aparecen, en sus palabras, como una prueba de fidelidad, como el pago de una deuda con su pueblo. Esta actitud nunca fue la de Adorno, cuyo anclaje en la cultura y el pasado judío era mucho menos sólido. Auschwitz fue para él una dolorosa experiencia: ser consciente del patrimonio espiritual que el judaísmo legó a la cultura del siglo XX, una herencia malherida por la decadencia de una civilización que borra en ella el germen emancipador de la *Aufklärung*. Aunque nunca habría podido expresarse como judío. Su condición de judío fue innegablemente una de las fuentes de esta conciencia, pero universalizada y no concebida como un signo de pertenencia étnica y religiosa. El imperativo categórico cuyo origen eran las víctimas judías atañía a Europa y Occidente, implicaba una transformación de las nociones mismas de cultura y civilización.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

Capítulo VI

PAUL CELAN Y LA POESÍA DE LA DESTRUCCIÓN*

«Desde dentro de la lengua de muerte»

La obra poética de Celan parece inscribirse *avant la lettre* contra las tesis de una presunta «incomunicabilidad» o «indecibilidad» de la aniquilación. Desde el final de la guerra, su breve vida no fue más que un largo sufrimiento, un camino doloroso en busca de palabras para *decir* la brecha de Auschwitz. Su deportación a un campo de trabajo y la pérdida de sus padres, engullidos por el universo concentracionario nazi, produjeron en su existencia una fractura insuperable que, durante veinticinco años, sólo pudo soportar gracias a una frenética labor de escritura, una necesidad casi biológica de expresarse,[1] más allá de los límites de la lengua y las aporías de la razón. La extrema dificultad de su poesía se debe ante todo a la originalidad de una investigación léxica que bebe de varios idiomas, que explota todo el espectro de posibilidades semánticas de las palabras, que no duda en forjar otras nuevas si es necesario, que inventa una nueva lengua del duelo a la vez universal e irreductiblemente personal, «un canto a los límites extremos del orfismo –escri-

* Traducciones al castellano de Celan: *Tenebrae; Strette; Tubinga, enero*: José María Pérez Gay; Nexos Virtual, http://www.nexos.com.mx - *Todesfuge*: Felipe Boso; Visor, Alberto Corazón, Editor, Madrid 1980 - *Obras completas*, Editorial Trotta, S.A., Madrid 1999. [*N. del T.*]

1. Retomo aquí una fórmula de Rachel Ertel sobre los poetas yiddish que sobrevivieron al genocidio, para quienes «escribir era una obligación, una manifestación casi biológica del vivir» (*Dans la langue de personne. Poésie yiddish de l'anéantissement*, Éd. du Seuil, París 1993, p. 16).

www.scantopdf.eu

bió Claudio Magris– que desciende a la noche y al reino de los muertos, que se disuelve en el indistinto murmullo vital, y rompe toda forma, lingüística y social, para encontrar la contraseña mágica que abre la cárcel de la Historia».[2]

Uno de los lectores más atentos y profundos de la obra de Celan, George Steiner, escribió que quizá la única lengua con la que podamos penetrar verdaderamente el enigma de Auschwitz es el alemán, es decir escribiendo «desde dentro de la misma lengua de muerte».[3] Aunque discutible en términos absolutos –tras Antelme, Levi y los poetas de la lengua yiddish–, esta observación define con bastante precisión la trayectoria de Celan. El objetivo de este último nunca fue «comprender» en el sentido filosófico o histórico del término –el verbo *verstehen* prácticamente no aparece en su vocabulario–, sino más bien captar, restituir con palabras el sentido de un desgarro de la historia a partir del sufrimiento que marcó a sus víctimas. Ahora bien, aun aprovechando la riqueza de su bagaje cultural de judío de Bucovina, en la encrucijada de varias lenguas y culturas, eligió hacer del alemán su lengua de expresión poética, perfectamente consciente de todas las consecuencias de semejante postura tanto en la elaboración como en la recepción de su obra.

Esta elección fue explícita y repetidamente formulada, en especial al principio de su actividad de escritor, cuando aún no había excluido del todo la posibilidad de adoptar la lengua rumana (en 1946, compone poemas y traduce a Kafka al rumano). En 1948, poco después de abandonar Bucarest por Viena, se define con la fórmula de «triste poeta de la lengua teutónica».[4] Cuando pocos meses más tarde se instala definitivamente en París, reafirma su fidelidad a la lengua alemana en una carta a sus amigos de Rumanía: «No hay nada en el mundo que pueda llevar a un poeta a dejar de escribir, ni siquiera el hecho de ser judío y el alemán la lengua de sus poemas» (*ibid.*, p. 56). En la misma época, precisa el sentido de esta fidelidad en una carta a sus familiares emi-

2. C. Magris, *Danubio*, Editorial Anagrama, Barcelona,1999.

3. G. Steiner, «La longue vie de la métaphore», *Écrits du temps*, n. 14-15, 1987, p. 16.

4. Citado en John Felstiner, *Paul Celan. Poet, survivor, jew*, Yale University Press, New Haven-Londres 1995, p. 51.

grados a Israel: «Quizá sea uno de los últimos que deban vivir hasta el final el destino de la espiritualidad judía en Europa» (*ibid.*, p. 57).

Celan nunca fue ni se consideró alemán, su germanidad estaba delimitada por fronteras estrictamente lingüísticas. Nació en 1920 en Czernovitz, capital de la Bucovina anexada a Rumanía al final de la Primera Guerra Mundial. Paul Antschel (hasta 1945 no adoptó su seudónimo Celan, anagrama de su verdadero nombre, Ancel en rumano) era un puro producto de la Mitteleuropa judeoalemana. A veces gustaba presentarse como un habsburgués, «apellidado *Kakanier* a título póstumo» (*ibid.*, p. 6). Pertenecía, pues, a un islote lingüístico alemán en el seno de un área geográfica de Europa donde el judaísmo se expresaba sobre todo en yiddish, donde la mayoría de la población hablaba una lengua latina, el rumano, y donde las influencias culturales eslavas –rusas y ucranianas– eran particularmente fuertes.

Durante su adolescencia, asistió una escuela judía donde aprendió hebreo y prosiguió sus estudios en un liceo alemán de Czernovitz. Entre 1938 y 1939, pasó un año en Francia, en Tours, para emprender estudios de medicina y perfeccionar su conocimiento del francés. Tras el inicio de la Segunda Guerra Mundial y la ocupación de Bucovina por las tropas soviéticas, regresa a Czernovitz y se consagra al estudio del inglés. Gracias a la extraordinaria extensión de sus conocimientos lingüísticos desplegará una multiforme actividad de traductor –traducirá al alemán a Shakespeare y Pessoa, Baudelaire y Rimbaud, Char y Ungaretti, Mandelstam y Tsvetaeva, Essenine y Arghezi– y hará del alemán un telón de fondo, una suerte de palimpsesto, según la expresión de George Steiner, que nunca dejará de enriquecer con la aportación de palabras, matices y atmósferas surgidas de otros contextos culturales.[5] Como el de Kafka, el alemán de Celan era una lengua minoritaria, elitista y marginal a la vez, una lengua que no vivía en la autarquía y sólo podía preservarse en la diversidad. Su estatuto era, pues, completamente diferente al del alemán hablado en Berlín o Múnich. Hasta principios de los años cincuenta, Alemania fue para él un país desconocido, extranjero, o más bien

5. G. Steiner, «A lacerated destiny. The dark and glittering genius of Paul Celan», *Times Literary Supplement*, junio 1995, p. 3.

www.scantopdf.eu

el país del enemigo, el lugar de donde vinieron los soldados que, en 1942, asesinarían a sus padres y le deportarían, por judío, a un campo de trabajos forzados. El país donde, camino de París, se detuvo el 9 de noviembre de 1938, a la mañana siguiente de la Noche de cristal, como dirá en uno de sus poemas: «Viniste / por Cracovia al Anhalter / Bahnhof / adonde mirabas brotaba un humo / que ya era de mañana».[6]

Tras la guerra, cuando Bucovina fue nuevamente ocupada por el ejército ruso, la elección de convertirse en poeta de lengua alemana coincidió con la elección del exilio, primero en Viena y después en París. En la capital francesa, trabajó como traductor y lector de alemán en la École Normale Supérieure hasta su suicidio, en las aguas del Sena, en 1970. Ser poeta de lengua alemana significaba, pues, para Celan ser un poeta del exilio, buscar sus palabras «desde dentro de la lengua de muerte», explorar todas las vías de expresión en el interior de esa lengua y, al mismo tiempo, todas las posibilidades de transformación de su código, para convertirla en otra lengua, una «contra lengua»,[7] testimonio de una ausencia.

«Pavel Lvovitsch Tselan / Russki poët in partibus nemetskich infidelium / 's ist nur ein Jud (Paul Celan, hijo de Lev / poeta ruso en territorio de los infieles alemanes / es sólo un judío)».[8] Esta irónica firma de una carta de febrero de 1962 al escritor Reinhard Federmann revela a la vez la complejidad de la relación de Celan con las lenguas y su estatuto de *Aussenseiter* en el seno de la lengua alemana. Ruso, latín y alemán (sacado de un pasaje del *Médico rural* de Kafka) se mezclan en el reconocimiento del carácter de judío asumido y reivindicado como condición existencial del marginal y el paria. Esta vocación explica también su elección de permanecer en París, donde sus libros sólo serán traducidos después de su muerte, y donde seguirá siendo desconocido para el gran público cuando en Alemania ya había adquirido una cierta notoriedad y recibido premios literarios.

Sin duda podríamos estudiar el itinerario intelectual de Celan par-

6. P. Celan, *La rose de personne (RP)*, trad. de Martine Broda, Le Nouveau Commerce, París 1979, p. 139.

7. Véase Régine Robin, *Le deuil de l'origine. Une langue en trop, la langue en moins*, Presses Universitaires de Vincennes, París 1993, p. 20.

8. Citado en J. Felstiner, *Paul Celan*, pp. 185-186.

tiendo de una noción elaborada por Régine Robin para los escritores de expresión yiddish: «travesía de lenguas».[9] Precisemos empero que, en el caso del poeta de Czernovitz, este humus lingüístico plural no es un telón de fondo oculto o implícito, sino la base misma del lenguaje. Desde este punto de vista, el alemán de Celan está en las antípodas del de Kafka. Aunque ambos pertenezcan a una misma cultura alemana minoritaria, su relación con la lengua es radicalmente diferente. La elegancia del alemán del escritor de Praga se debe a su precisión, su rigor, su sobriedad, diríamos casi su simplicidad. La fascinación de la lengua del poeta de Czernovitz no reside en su pureza, sino más bien en la inmensa riqueza de las contaminaciones que la atraviesan, que explora y suscita, como «un caballo de Troya lleno de signos de identidad, de vocablos perdidos, de huellas de un pasado étnico y lingüístico hecho pedazos».[10]

Para Kafka, que en una carta a Max Brod se definía como un hombre del *westjüdische Zeit*, el alemán era una lengua del exilio. Lengua del judío occidental asimilado, arrancado de su pasado y de sus raíces (encarnadas en los actores yiddish que descubrió en un teatro de Praga y con los que entabló amistad), cada una de sus palabras sólo podía expresar una pérdida; su carácter neutro y puro derivaba de un vacío, el vacío del mundo secularizado de Occidente, y de la ausencia de un universo social auténtico, la *yiddishkeit*, que lo vinculase y alimentase.[11] Para Celan, que escribe después de Auschwitz, el alemán es una lengua del exilio en un sentido aún más radical y profundo. El exilio se confundirá a partir de entonces con el duelo, pues ya no designa un mundo abandonado u olvidado por la asimilación sino un mundo aniquilado, destruido, desaparecido, reducido a cenizas. Sólo pagando el precio del exilio puede escribir aún en alemán, puede intentar restaurar y transformar esta lengua ya mancillada por el enemigo. Tras atravesar las tinieblas del nazismo, la lengua sigue siendo el único valor no perdido en medio de las ruinas.

9. R. Robin, *L'amour du yiddish. Écriture juive et sentiment de la langue (1830-1930)*, Éd. du Sorbier, París 1984.

10. Alain Suied, *Kaddish pour Paul Celan. Essais, notes, traductions*, Obsidiane, París 1989, p. 10.

11. Sobre la relación de Kafka con la condición de judío, véase sobre todo Giuliano Bajoni, *Kafka, letteratura ed ebraismo*, Einaudi, Turín 1984.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

Todesfuge

Fuga de muerte (Todesfuge) es sin duda el más célebre de los poemas de Celan, y también el que más contribuyó a identificar a su autor con la tragedia judía del siglo XX. Se trata de uno de sus primeros textos líricos, escrito en 1945, muy probablemente iniciado en Czernovitz y concluido en Bucarest, al poco de acabarse la guerra. El recuerdo de la deportación (a Falticeni y Buzau, en Rumanía), la pérdida de sus padres (eliminados en el campo de Michailowska, en Ucrania), la aniquilación del judaísmo de Bucovina y la dislocación de sus restos en un país arrasado por la guerra: elementos en suma cuyas huellas, aún visibles y palpitantes, eran expresadas en esta elegía de una inquietante y siniestra belleza, legible, a diferencia de la mayoría de la obra celaniana, casi en primer grado, como enunciación de una realidad terrible siempre expuesta a la mirada del mundo. La *Stimmung* que impregna todo el poema se revela desde las primeras estrofas, donde los versos se suceden machaconamente, como repeticiones compulsivas que sumergen al lector en una espiral o, más precisamente, lo capturan e invaden como si escuchase una fuga: «Leche negra del alba la bebemos en la tarde / la bebemos al mediodía y en las mañanas la bebemos en la noche / bebemos y bebemos / cavamos una tumba en los aires donde no es estrecho / un hombre vive en la casa y juega con las serpientes que escribe / que escribe a Alemania cuando oscurece tus dorados cabellos Margarita / lo escribe y sale frente a la casa y refulgen las / estrellas y con un silbido llama a sus perros de presa / y silba a sus judíos les hace cavar una tumba en la tierra / nos manda tocad para el baile».[12]

Lo que, en una primera lectura, podría parecer una serie de metáforas extremas, a veces describe literalmente lo concreto de la realidad condensado en pocas palabras. Originariamente, este poema se titulaba *Tango de muerte*, título con el cual apareció en traducción rumana, en mayo de 1947, en la revista de Bucarest *Contemporanul*, precedido por una nota del traductor, Petre Solomon, indicando que evocaba «un hecho

12. P. Celan, *Pavot et mémoire (PM)*, trad. Valérie Briet, Christian Bourgois, París 1987, p. 85

real».[13] En 1948 apareció en Viena la primera edición alemana con el título *Todesfuge*, en la compilación *Der Sand aus den Urnen (La arena de las urnas)*; su sentido estaba desfigurado por tantas faltas tipográficas que el autor la recusó. Más tarde, en 1952, reaparecerá en *Mohn und Gedächtnis (Amapola y memoria)*.

Las críticas a menudo han indicado las posibles fuentes de ese poema, cuyo título retoma dos temas –la fuga y la muerte– recurrentes en la tradición literaria y musical alemana. La referencia al *Faust* de Goethe («tus dorados cabellos Margarita») es indudable y sin duda es posible que Celan recordase las composiciones de Schubert *(Der Tod und das Mädchen)*, de Brahms *(Ein deutsches Requiem)*, de Mahler *(Kindertotenlieder)* o incluso de Wagner *(Liebestod)*. Pero la fuente primaria y esencial, descubierta por el principal biógrafo de Celan, John Felstiner, la constituye un acontecimiento del que quedan algunas huellas. En 1944, el Ejército Rojo publicó un folleto en varias lenguas, incluido el ruso y el rumano. Allí se relataba que, en el campo de exterminio de Lublin-Majdanek, una orquesta judía era obligada a interpretar tangos durante las marchas hacia los lugares de trabajos forzados y las selecciones para las cámaras de gas. Otra orquesta judía interpretó aires de tango, incluido un fragmento titulado «Tango de muerte», en el campo de concentración de Janowska, cerca de Czernovitz. Dicha canción se inspiraba en una célebre melodía del compositor argentino Eduardo Bianco, de gira por Francia antes de la guerra. Se ha conservado una foto de dicha orquesta en el campo de Janowska (*ibid.*, pp. 28-30).

Las referencias a los campos de exterminio jalonan el poema de principio a fin. «Leche negra del alba» *(Schwarze Milch der Frühe)*, la paradójica fórmula que abre *Todesfuge* y acompasa el ritmo –se repite cuatro veces– simboliza la destrucción de la nutrición materna en los campos,[14] a saber, la negación de valores operada por el nazismo. Posiblemente Celan tomó prestada esta expresión, «leche negra», de un poema de Rose Ausländer escrito en 1925 y publicado en Czernovitz.

13. J. Felstiner, *Paul Celan*, p. 28.

14. Para Bettelheim, la «leche negra del alba» evoca «la imagen de una madre destruyendo a su hijo» (*Survivre*, Laffont, París 1979, p. 142).

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

en 1939, en una compilación dirigida por Alfred Margul-Sperber.[15] Quizá la experiencia de la deportación le hizo apropiarse de esta expresión, que encontraba una correspondencia literal en la vivencia de los campos. Esa leche negra y sucia aparece en el poema como la marca de los campos, donde la comida era sustituida por un brebaje de muerte: «La bebemos en la tarde / la bebemos al mediodía y en las mañanas la bebemos en la noche».

La siguiente estrofa, «cavamos una tumba en los aires» (*wir schaufeln ein Grab in den Lüften*), evoca el humo de los crematorios, que ensombrecía el cielo de los campos y envenenaba el aire que se respiraba. Más allá de toda imagen poética, el cielo, hacia el que se alzaban las chimeneas de los crematorios, era realmente el lugar de acogida de las víctimas («donde no es estrecho»).

En los campos de exterminio se consumaba tanto el genocidio judío como la aniquilación de la cultura alemana, la encarnada por la tradición de la *Aufklärung*, simbolizada por Goethe y recordada aquí por los «dorados cabellos» de Margarita. El enemigo actúa «cuando oscurece» sobre Alemania (*wenn es dunkelt nach Deutschland*), pues su obra destructora implica la negación radical del humanismo alemán.

La orden a los judíos de «cavar una tumba en la tierra» y, más adelante, «te acierta con bala de plomo te acierta con precisión», recuerdan sin lugar a dudas las ejecuciones masivas por los *Einsatzgruppen* (en 1941, el *Einsatzkommando* 10-B entra en acción en Czernovitz), mientras la exhortación a tocar y bailar alude a las orquestas judías obligadas a actuar en los campos durante las ejecuciones. Esta imagen se repite dos estrofas más tarde, como la del humo de los crematorios: «vocifera haced sonar más lúgubres los violines y luego subid como humo en el aire / y tendréis una tumba en las nubes donde no es estrecho» *(dann habt ihr ein Grab in den Wolken)* (*PM*, p. 87).

Alemania presenta un doble rostro en este poema: por una parte, la muerte –«la muerte es un maestro venido de Alemania» *(der Tod ist ein*

15. Véase Jean Bollack, «*Fugue de la mort* de Paul Celan», en J. Gillibert, P. Wilgowicz (eds.), *L'ange exterminateur*, Éd. de l'Université de Bruxelles, Cerisy, Bruselas 1995, p. 131.

Meister aus Deutschland)–;[16] por otra, los dorados cabellos de Margarita, como si la belleza y el horror participasen íntimamente mezclados en la historia germánica. El poema termina con las imágenes yuxtapuestas de los «dorados cabellos» de Margarita, una referencia a Goethe y quizá también a Heine, y de los «cabellos cenicientos» de Sulamita, la princesa judía del Cantar de los cantares. Ambas imágenes indican una oposición –el oro y la ceniza, Alemania y el judaísmo, la vida y la muerte– y también una homología, una proximidad, una afinidad que resumen en dos líneas toda la ambigüedad y la fascinación de la «simbiosis judeo-alemana», que tiene en Celan uno de sus últimos frutos y en los campos de exterminio su trágica culminación.

Otra fuente de *Todesfuge* es casi seguro un texto lírico de Immanuel Weissglas, otro poeta judío alemán de Bucovina, compañero de clase de Celan y también deportado durante la guerra. El texto, titulado «Er» *(Él)*, no fue publicado hasta 1970, año de la muerte de Celan, aunque seguramente fue redactado antes de *Todesfuge*, siendo su base esencial. Las correspondencias entre ambos poemas son muy llamativas y excluyen la hipótesis de una redacción por separado, sin ningún contacto entre sus autores. En Weissglas encontramos «tumbas en los aires» *(Gräben in die Luft)*, palas que cavan, violines y danzas. También encontramos el crepúsculo de Alemania *(in Deutschland dämmert)* y «la muerte [que] era un maestro alemán» *(der Tod ein deutsche Meister war)*. Según Jean Bollack, *Todesfuge* fue concebida como una refundición del texto de Weissglas, en el seno de las categorías estéticas celanianas. *Todesfuge*, escribe Bollack, «se presenta como una respuesta al poema de Weissglas cuya existencia conoce. Reorganiza los elementos sin introducir otros; serán los mismos, a los que hace decir otra cosa».[17] Esta deuda de Celan con un poeta desconocido no merma su arte –toda su obra bulle de refe-

16. Según G. Steiner, Celan habría tomado esta imagen del «guardabosques jefe» que aparece en la novela de Ernst Jünger, *Auf den Marmorklippen*, publicada en Hamburgo en 1939 (*Sur les falaises de marbre*, Éd. du Seuil, París 1994). Véase G. Steiner, «A lacerated Destiny», p. 3.

17. J. Bollack, «*Fugue de la mort* de Paul Celan», p. 149. Bollack cita integralmente el poema de Weissglas, en el original alemán y en su propia traducción francesa, pp. 146-147.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

rencias y préstamos–, sino que subraya la experiencia colectiva expresada en su lirismo tan irreductiblemente personal.

Primo Levi expresaba sus reservas ante la impenetrable oscuridad de la poesía de Celan y la comparaba con «tinieblas que crecen de una página a otra».[18] Pero reconocía la terrible belleza y la «cruda lucidez» de *Todesfuge*, hasta el punto de incluirla, como un «injerto», en *La búsqueda de las raíces*, su «antología personal».[19]

Algunas figuras de *Todesfuge* reaparecen a lo largo de toda la obra de Celan. Así, en *De umbral en umbral* (1955) se evocan el aire y el cielo, en tanto que tumbas de judíos asesinados, con la imagen de un álamo (el pueblo judío) que tiende sus raíces hacia el cielo, para «implorar la noche».[20] Y también, de forma más explícita, en *La rosa de nadie* (1963): «Las muertes y todo / lo que nace de ellas. La / cadena de generaciones, / aquí enterrada, / aquí suspendida aún, en el éter *(im Äther)*, / bordeando abismos» (*RP*, p. 121). El genocidio aniquiló al judaísmo de Europa oriental, con su historia y su civilización, con su «cadena de generaciones», cuyos representantes se aparecen a Celan flotando por los aires cual fantasmas chagalianos: «Lo que era mundo, sigue siendo mundo: el Este / errante, quienes / flotan, los / Hombre y Judíos, / el pueblo de la nube *(das Volk-vom-Gewölk)*, magnética» (*RP*, p. 129). El cielo es el cementerio de este mundo desaparecido: «junto a todos / los soles / dispersos, alma / estabas, en el éter» (*RP*, p. 57); «En el aire, allí queda tu raíz, allí / en el aire *(in der Luft)*» (*RP*, p. 153). En *Strette* (1959), Celan forja incluso la palabra *Rauchseele* para designar un «alma humo».[21] En ese poema, a menudo considerado la continuación de *Todesfuge*, el lenguaje aún se hace más depurado y la metáfora más oscura:

«El lugar, donde estaban, / tiene un nombre, no / tiene ninguno. No estaban allí. Algo / estaba entre ellos. / No veían al través. / No veían, no, / hablaron de / palabras. Ninguna / despertó, el / sueño / se les vino

18. P. Levi, «Dello scrivere oscuro», *Opere*, III, Einaudi, Turín 1990, p. 637.

19. P. Levi, *La ricerca della radici. Un'antologia personale*, Einaudi, Turín 1981, p. 211.

20. P. Celan, *De seuil en seuil (SS)*, trad. Valérie Briet, Christian Bourgois, París 1991, p. 13.

21. P. Celan, «Strette», *Grille de paroles (GP)*, trad. De Martine Broda, Christian Bourgois, París 1991, p. 101.

encima. [...] Ceniza. / Ceniza, ceniza. / Noche. / Noche-y-noche» (*GP*, pp. 93-95, 97).

Además del éter, la noche y las cenizas, otras imágenes privilegiadas sugieren la memoria de una pérdida definitiva e irreversible: como la piedra *(Stein)*, presentada literalmente como una piedra funeraria, que no debe levantarse para no descubrir, e incluso «desnudar» a las víctimas, «los que necesitan protección de las piedras» (*SS*, p. 93); la piedra, pues, vista también como metáfora de la historia, como símbolo de un pasado petrificado y aniquilado.

Un sorprendente poema de principios de los años cincuenta, *Ojo del tiempo*, parece hacerse eco de una visión ya presente en Benjamin: la historia como infierno. La afinidad es muy llamativa aunque sin duda involuntaria (Celan no conocerá la obra del crítico berlinés hasta 1959). Como señala su traductora e intérprete Martine Broda, la fuente profunda del trágico sentido de la historia que impregna este poema debe buscarse en Mandelstam.[22] La historia no es más que el hundimiento del tiempo *(Zeit)* en las llamas de un infierno donde sólo «florece» la muerte:

«He aquí el ojo del tiempo: / mira, torvo / bajo una ceja de siete colores. / El fuego le lava el párpado, / su lágrima es vapor. / La estrella ciega vuela hacia él / y la pestaña más caliente la funde: / el mundo se calienta, / y los muertos / brotan y florecen» (*SS*, p. 89).

Engullida por las llamas, la historia sólo deja tras de sí una inmensa herida: «La cicatriz del tiempo / se abre / y cubre el país de sangre» (*SS*, p. 75).

El mensaje en la botella

La búsqueda de la verdad, el duelo y la memoria constituyen el telón de fondo de la poesía de Celan. En escasas ocasiones pudo hacer explícitos estos temas con otra forma que el lenguaje poético. Fueron esencialmente tres, entre 1958 y 1960: la recepción de dos premios literarios en Alemania y un encuentro fallido en los Alpes suizos con Theodor

22. Martine Broda, *Dans la main de personne. Essai sur Paul Celan*, Éd. du Cerf, París 1986, p. 87.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

W. Adorno, cuya prohibición de escribir un poema después de Auschwitz conocía bien. Aprovechó esas ocasiones para cometer tres pequeñas «transgresiones», tres breves textos en prosa de seductora perfección formal que, una vez desvelados los arcanos de una escritura extremadamente condensada, arrojan una nueva luz sobre su obra.

En 1958 recibe el premio literario de la ciudad de Bremen. Con ese motivo pronuncia un discurso que se abre con una alusión a Martin Heidegger quien, en *Was heisst Denken?* (1954), exploró los orígenes del lenguaje.[23] Celan alude a las raíces comunes de las palabras «pensar» *(denken)* y «agradecer» *(danken)* en lengua alemana, para ampliar el campo semántico a otras palabras como «acordarse» *(gedenken)*, «recuerdo» *(Andenken)* o «recogimiento» *(Andacht)*.[24] Para explicar su propia investigación lingüística, busca palabras que expresen la memoria de un desgarro que lo separó definitivamente del mundo de sus antepasados. Así, evoca su lugar de nacimiento, un paisaje desaparecido y desconocido para la mayoría de los asistentes, poblado por personajes de cuentos hasídicos traducidos al alemán por Martin Buber, una «antigua provincia de la Monarquía de los Habsburgo ya salida de la historia», un universo portador de una cultura propia, donde «vivían hombres y libros» (*GW*, III, p. 185).

Este mundo desapareció, como un continente hundido de la historia. En este paisaje de ruinas, pérdidas y, claro está, *de muerte*, sólo permanece la lengua. La lengua, como demuestra su poesía, permanece, pero sobrevivió a costa de una experiencia terrible. Compartida por los asesinos, debió ser restaurada tras haber sido mancillada y corrompida. Aniquilada en los campos, junto a sus hablantes, sólo puede renacer a partir de un vacío, alumbrada por el duelo. Debió «atravesar un mutismo atroz» *(durch furchtbares Verstummen)* y «las mil tinieblas de los discursos asesinos» *(durch die tausend Finsternisse todbringender Rede)*

23. M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, Presses Universitaires de France, París 1959.

24. P. Celan, «Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen», *Gesammelte Werke (GW)*, t. III, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1983, p. 185 (trad. francesa de E. Jackson, en P. Celan, *Poèmes*, Éd. Unes, París 1987, p. 15).

(*GW*, III, p. 186). Aunque filtrada por el sufrimiento, su lengua se ha enriquecido, pues precisamente este experiencia de dolor devuelve un sentido a las palabras y alimenta su poesía. Así puede alcanzar la *verdad* de una historia en ruinas, discernir sus fragmentos, restituir una imagen. La poesía surge de las grietas del tiempo, de los desgarros de la historia; se inscribe en el presente como un «acento agudo»; no es «atemporal» *(zeitlos)*, sino que más bien intenta «abrirse paso a través del tiempo» *(durch die Zeit hindurchzugreifen)* (*GW*, III, p. 186). Lleva las cicatrices del tiempo como testimonio de sus asperezas, de su violencia, de sus abismos que no tiene derecho a esquivar ni eludir: pasa «a través suyo [del tiempo] y no por encima» *(durch sie [die Zeit] indurch, nicht über sie hinweg) (ibid.)*. El fragmento de verdad así obtenido es no obstante muy frágil y precario, a la vez valioso y aleatorio como «un mensaje en una botella» –otra imagen de Mandelstam– lanzada al mar con la esperanza de que algún día encuentre una playa, quizás, añade, «la playa del corazón» *(ibid.)*.

Este mensaje quizá no encuentre destinatario, así como la historia que testimonia, cubierta de sangre, ha perdido sus certezas de antaño. Las fracturas registradas por la poesía «que cuestiona la hora, la suya propia y la del mundo» –expresión que empleó en la nota final de un volumen de sus traducciones de Mandelstam–,[25] descartan definitivamente el *happy ending* de la historia positivista, orientada directamente hacia el progreso. Pero a pesar de su extrema fragilidad, este mensaje es universal. Para hacerse con esta carta encerrada en una botella se requiere mucha vigilancia, acechar las olas que rompen contra las rocas y mueren en la playa con una atención que –escribirá más tarde Celan citando un ensayo de Benjamin sobre Kafka– es la «oración natural del alma».[26]

El carácter universal de esta verdad expresada por la poesía centra otra alocución de Celan, pronunciada en Darmstadt dos años más tar-

25. P. Celan, «Notice», en M. Broda, *Dans la maison de personne*, p. 81.

26. P. Celan, «Der Meridian», *GW*, III, p. 198 (existe una traducción francesa de André Bouchet, en P. Celan, *Strette*, Mercure de France, París 1971, y otra de Jean Launay, *Poésie*, n. 9, 1979). Respecto a la cita sobre Kafka, véase W. Benjamin, «Franz Kafka», *Essais 1922-1934*, Denoël-Gonthier, París 1983, p. 198; se trata en realidad de una cita de Malebranche.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

de, durante la recepción del premio Georg Büchner *(Der Meridian)*. Aunque ancladas en el presente, su poesía y su lengua emprenden una búsqueda de los orígenes, una suerte de «exploración topológica» que, tras la catástrofe, sólo puede conducir a un universo desaparecido, un no-lugar, una «utopía» en el sentido etimológico de la palabra, que transcribe con un guión: *U-topie* (*GW*, III, p. 199). Sólo a partir de este no-lugar –el pasado petrificado («el rostro de Medusa»)– la poesía puede alcanzar la verdadera utopía (*Utopie*, sin guión, *GW*, III, p. 200), un espacio «libre y abierto» que resulta ser sólo un... Meridiano, «algo que –como el lenguaje– es inmaterial, y no obstante terrestre, planetario» (*GW*, III, p. 202). El Meridiano es la poesía que, como la lengua originaria, adámica, es universal, sin fronteras, dicho de otro modo una utopía de la transparencia, capaz de comunicar a toda la humanidad.

La poesía después de Auschwitz

En julio de 1959, Celan pasó unas breves vacaciones con su mujer y su hijo en Sils-Maria, en los Alpes suizos. Por ahí cerca se encontraba Theodor W. Adorno, quien le consideraba uno de los mayores poetas de la posguerra –uno de los pocos para los que admitía una excepción a su prohibición de la poesía tras Auschwitz– y quería dedicarle un estudio (que nunca escribió, pero para el que había reunido meticulosamente notas preparatorias). Su fallido encuentro –sin duda no casual– fue objeto de uno de los textos más difíciles y herméticos de Celan, *Conversación en la montaña*, que aparecería al año siguiente en la revista alemana *Neue Rundschau*. La oscuridad de esta breve prosa –verdadero laberinto de referencias literarias, metáforas y alusiones a la mitología y la tradición judías– fue implícitamente admitida por su autor, quien comparaba el estilo con una especie de *Mauscheln*, una jerga codificada a partir de la lengua de Moisés *(Moische)*, comprensible sólo para los judíos.[27]

Como en *Lenz*, un cuento de Georg Büchner, el héroe emprende su periplo en los senderos de la montaña, pero en el texto de Celan se tra-

27. Véase J. Felstiner, *Paul Celan*, p. 145.

ta de un pequeño judío, Klein, auténtico retoño de un linaje de judíos errantes, sin riqueza ni patria, cuya vida es un exilio permanente. Se encuentra con su primo, «un cuarto de vida de judío mayor que él», por tanto otro judío, Gross. Todo indica que Klein es el mismo Celan, y Gross, Adorno, pues ambos nacieron con casi veinte años de distancia. Gross lleva un gran bastón y conmina a Klein a acallar el suyo, más pequeño. Como la metáfora parece indicar, la filosofía –el bastón de Gross– reivindica su superioridad sobre la poesía, el bastón de Klein, imponiéndole el silencio. De rebote se calla la montaña: «Entonces la piedra se calló, ella también, y se hizo el silencio en la montaña, allí a donde iban ambos. Se hizo pues el silencio, el silencio, allá arriba en la montaña».[28]

Leídas a la luz de la obra celaniana, las palabras de este texto adoptan un contenido muy preciso. El silencio de la poesía se transmite a la piedra. Sabemos que la piedra representa el pasado enterrado, la historia aniquilada y cerrada: si la poesía se calla, el mundo de los vencidos y los muertos enmudece. Este silencio sigue a una terrible sacudida, durante la cual «la tierra se arrugó, aquí arriba, se arrugó una, dos, tres veces y se abrió por el medio» (*GG*, p. 11). Esta piedra es muda, no tiene voz, como las víctimas que recubre y «protege». «No se dirige a nadie» *(er redet nicht)* y sin embargo «habla» *(er spricht)* a quienes saben escucharla y darle una voz. No se dirige a nadie, pero su lenguaje puede ser descifrado y restituido por la poesía, el bastón de Klein («Pues, ¿a quién se dirige el bastón? Se dirige a la piedra», *GG*, p. 13). Klein puede oír el silencio de la piedra, porque casi se cerró sobre él como sobre las demás víctimas: «En esa época yacía sobre la piedra, sobre las losas de piedra; cerca de mí yacían los demás, los que eran como yo, los demás, los que eran diferentes y totalmente iguales que yo, los primos y las primas... » (*GG*, p. 15). Se codeó con este universo de muerte y regresó; conoce la piedra y sabe escuchar su voz de silencio.

Como escribió Peter Szondi, Auschwitz «no sólo es el fin de la poesía de Celan, sino también su condición».[29] Si se hubiesen encontrado

28. P. Celan, *Gespräch im Gebirg / Entretien dans la montagne (CG)*, trad. Stéphane Moses, Éd. Chandeigne, París 1989, p. 9.

29. P. Szondi, «Essai sur la poésie de Paul Celan», *Critique*, 288, 1971, p. 416.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

en Engadine, le habría gustado que Adorno comprendiese esta vocación íntima de su poesía, su verdad y su fuerza: «Yo que puedo decirte todo esto, te lo habría podido decir; no te lo digo y no te lo dije» (*GG*, p. 17). Este apólogo es la verdadera respuesta de Celan a la prohibición de Adorno de una posible creación poética después de Auschwitz. Engendrada por un encuentro fallido, nos llega a través de este texto y de la obra poética de una vida.[30]

Encontrarse con Adorno significaba aceptar su interpelación, aceptar, pues, que se cuestionase su propia obra, algo que Celan no podía hacer. Un texto alusivo y metafórico como *Gespräch im Gebirg* le permitía responder sin abandonar su propio terreno, afirmando la irreductibilidad de la poesía a toda exhortación exterior. Era una manera de aceptar el reto y negarse a la vez a legitimar la impugnación del que partía. Si dicho texto demuestra que Celan no era indiferente a la prohibición de Adorno, ese encuentro fallido indica que le negaba empero el derecho a pronunciarla.

El estilo hermético de este texto (compuesto de juegos de palabras, neologismos y palabras rotas que sitúan al lector en el interior de un laberinto) recuerda la prosa de Heidegger. Señalemos que, en julio de 1967, con motivo de una lectura pública en Friburgo, Celan aceptó conocer al autor de *Sein und Zeit*. Sabemos que Heidegger ejerció una enorme influencia en su poesía, en su manejo de la lengua alemana, no sólo gracias a este libro capital sino, más en general, al conjunto de su obra (especialmente su ensayo sobre Hölderlin). Celan evocó explícitamente esta influencia al comparar su relación con la lengua con una suerte de «pasaje Heidegger» *(Heideggängerisch)*, fusión del verbo *gehen* (ir) y la palabra *Heide* (traducible a la vez por «llanura» y «profano» o «no judío»).[31] A su

30. Entre las diferentes lecturas del *Gespräch im Gebirg*, quisiera señalar aquí la que me pareció más penetrante, la propuesta por el traductor italiano de Celan, Giuseppe Bevilacqua, en su introducción a Paul Celan, *La verità della poesia*, Einaudi, Turín 1993, pp. XXIX-XXXIII. Respecto a la relación con la tesis de Adorno, véase también S. Moses, «Quand le langage se fait voix. Paul Celan: *Entretien dans la Montagne*», en M. Broda (ed.), *Contre-Jour. Études sur Paul Celan*, Éd. du Cerf, París 1986, p. 124.

31. Véase G. Steiner, «A Lacerated Destiny», p. 4.

vez, el filósofo de Messkirch conocía y admiraba la poesía de Celan. Este último no ignoraba, sin embargo, el pasado de Heidegger, su connivencia con el nazismo e incluso, tras la guerra, su silencio sobre su compromiso político de 1933 y los crímenes hitlerianos. De ahí lo sorprendente e incluso desconcertante de este encuentro, que tuvo lugar en la célebre «cabaña» de Todtnauberg. En cuanto al contenido del diálogo entre ambos hombres –no ya dos judíos que, en esta montaña, habrían podido hablarse en su *Mauscheln*, sino dos hombres, un filósofo alemán y un poeta judío, cuyo encuentro *no podía* suponer el olvido de la historia– la única hipótesis que podemos formular se basa en las líneas escritas por Celan en el libro de huéspedes: «En el libro de la cabaña, los ojos hacia la estrella del pozo, con, en el corazón, la esperanza de una palabra que llegaría».[32] Unos días después, el 1 de agosto de 1967, Celan escribía en Fráncfort el poema *Todtnauberg*, donde evoca su esperanza, si no de una explicación, al menos de una palabra: «La línea de una esperanza, hoy, / en una palabra / de un pensador, / que llegue / al corazón».[33]

La esperanza en el hueco de la desesperación

Este episodio sorprende en especial porque el itinerario poético de Celan implicaba su condición de judío, de la que poseía una conciencia extremadamente aguda. Como escribía en 1970, poco antes de morir, al editor Gershom Schocken, «mis poemas suponen mi judaísmo».[34] No obstante, sería arbitrario, e incluso falso, clasificar a Celan en la categoría un poco rígida de «poesía judía», igual que sería reductor presen-

32. Otto Pöggeler, *Spur des Worts. Zur Lyrik Paul Celan*, K. Alber, Friburgo, Múnich 1986, p. 259, y Hugo Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, Payot, París 1990, p. 371. Sobre este encuentro, véase también J. Felstiner, *Paul Celan*, pp. 244-247, y R. Safranski, *Heidegger et son temps. Biographie*, Grasset, París 1996, pp. 440-443.

33. P. Celan, «Todtnauberg», *Contrainte de lumière*, trad. B. Badiou y J. C. Rombach, Belin, París 1989, pp. 52-53.

34. Citado en J. Felstiner, *Paul Celan*, p. 280.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

tar a Primo Levi y Jean Améry como meros escritores judíos. Su condición de judío debía mucho más a un desgarro de la historia vivido en su propia carne que a su arraigo en una tradición, una cultura o incluso una religión. A este respecto, huelga evocar la complejidad de las relaciones de Celan con su padre, sionista convencido, o su exterioridad a toda actitud de conformismo religioso. Si bien su poesía «suponía» su judaísmo, no se consideraba un poeta judío. Tras una conversación con el editor Hans Rychner, en presencia del crítico Hans Mayer, comentaba: «Supongo que lo he decepcionado. Quería poesía judía [...] pero yo escribo otra cosa».[35] Más allá de su herencia cultural y familiar, su condición de judío, engendrada por el genocidio, se constituía como percepción, dolorosa y traumática, de una pérdida. El judaísmo de Celan no se basaba en la adhesión a un conjunto de valores «positivos», ni en una creencia o el respeto a un ritual, se inscribía más bien la elección de una lengua del exilio. A este respecto, Jean Bollack escribió que «el judaísmo de Celan no puede ser reivindicado por ninguna postura doctrinal, ni judía ni cristiana, que recuperase a través suyo una tradición teológica judía. [...] Se sentía y se quería judío entre los alemanes; había recibido su lengua, que no era judía; si supo dominarla como un maestro, fue para abrazar profundamente el bando de los excluidos».[36]

El anclaje de Celan en la tradición judía era sin duda mucho más sólido que el de un Améry, bautizado y criado en un pueblo del Tirol, de un Levi, hijo del judaísmo italiano, uno de los más asimilados de Europa, o incluso de un Kafka, a la vez fascinado por la *yiddishkeit* y tan ajeno al mundo judío oriental que, tras visitar una comunidad hasídica de los alrededores de Praga, tuvo la sensación de visitar la aldea de una tribu africana. El alemán de los judíos de Cernovitz vivía por así

35. H. Mayer, «Erinnerung an Paul Celan», *Merkur*, n. 272, 1970, p. 1160. Encontramos también un pasaje análogo en una carta de Celan a Nelly Sachs del 31 de octubre de 1959, en P. Celan, N. Sachs, *Briefwechsel*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1994, p. 26.

36. J. Bollack, «Histoire d'une lutte», *Lignes*, n. 21, 1994, pp. 215, 217. Sobre este aspecto, véase también Alfred Hoelzel, «Paul Celan: an authentic jewish voice?», en Amy Colin (ed.), *Argumentum e Silentio*, Walter de Gruyter, Berlín 1987, pp. 352-358.

decirlo en simbiosis con el yiddish. Embebido de literatura alemana, Celan conocía el yiddish; como en el discurso de Bremen, le gustaba evocar con nostalgia su tierra natal, donde los cuentos hasídicos no tenían nada de exótico. Tampoco era insensible al encanto de una cierta tradición, compuesta de prácticas y rituales que, en *Gespräch im Gebirg*, rememora con la imagen de una vela que arde en un rincón la noche de sábat (*GG*, pp. 14-15). Su familiaridad con ese mundo no basta empero para hacer de Celan un judío del Este; es más bien un judío de frontera, de lengua y cultura alemanas pero ajeno a Alemania; nacido en Rumanía en medio del *Ostjudentum*, pero asimilado y anclado en Occidente, para quien París constituye un refugio natural tras la guerra.

La compleja y atormentada relación de Celan con el judaísmo pertenece sin duda a lo que Michael Löwy, siguiendo a Georg Lukács, caracterizó como una forma de *ateísmo religioso*, a saber, «una figura paradójica del espíritu que, con desesperada energía, parece buscar el punto de convergencia mesiánica entre lo sagrado y lo profano».[37] Varios poemas de Celan parecen confirmar esta hipótesis.

Algunos parecen adoptar una postura decididamente atea, motivada por una experiencia que contradice radicalmente toda idea de una justicia y una salvación aseguradas por un desenlace divino de la historia. Tras Auschwitz, «los ángeles están muertos y ciego el Señor» (*PM*, p. 11) Tras Auschwitz, ya no podemos creer en Dios, salvo en forma de un Dios enemigo de los hombres, que exige de ellos un holocausto. En *Tenebrae* –poema de *Sprachgitter* (1959), que retoma la estructura litúrgica de los salmos y se desarrolla como una oración–, los cuerpos entremezclados de las víctimas en las cámaras de gas sugieren la imagen de una transubstanciación de la humanidad en Dios: «Asidos, Señor, / unos en otros *[ineinander verkrallt]* / con nuestras garras, / como si el cuerpo de cada uno / de nosotros / fuese tu cuerpo». Dios podría parecer el responsable último de su sacrificio: «Fuimos a los abrevaderos, Señor. / Había sangre, había, / la que tú derramaste, Señor».[38] En la *Rosa de nadie*,

37. M. Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Presses Universitaires de France, París 1988, p. 162.

38. *GP*, p. 33 (la expresión *ineinander verkrallt* retoma palabra por palabra la utilizada en la traducción alemana de una de las primeras obras sobre el geno-

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

retoma este tema con palabras igual de implacables: «Cavaban, cavaban, así / pasaron el día, la noche. No alababan a Dios / quien –entendían– quería todo eso, / quien –entendían– sabía todo eso» (*RP*, p. 13). En otro poema de este libro, inspirado en una conversación en Zúrich con Nelly Sachs, el ateísmo de Celan se hace más explícito: «Hablamos de tu Dios, yo / contra él».[39] Uno de los poemas más controvertidos de Celan, *Salmo*, se refiere en cambio a Dios como una figura de la ausencia: «Nadie» (*Niemand*) (*RP*, p. 39), un *deus absconditus* que, según la tradición de la mística judía analizada por Gershom Scholem, «se oculta en sí mismo, sólo puede ser nombrado con un sentido metafórico y con la ayuda de palabras que, místicamente hablando, no son nombres reales».[40]

Pero, paradójicamente, el ateísmo de Celan también puede adquirir una fuerte dimensión espiritual. Algunas de sus páginas sugieren que quizá Dios no abandonó a su pueblo, sino que fue aniquilado con él, en Treblinka, Auschwitz y Majdanek. Es un Dios humilde y vencido, que se solidariza con las víctimas y comparte su sufrimiento, que parece casi invocarlas: «Reza, Señor, / rézanos, / estamos cerca (*Bete, Herr, / bete zu uns, / wir sind nah*)».[41] En *Strette*, un poema totalmente impregnado de la evocación de los campos de exterminio, aparece un hilo de esperan-

---

cidio judío, *Endlösung*, escrita por el historiador G. Reitlinger y publicada en Berlín en 1956. Véase la discusión sobre las diferentes interpretaciones de este poema en J. Bollack, J. M. Winkler, W. Wörgebauer (eds.), «Sur quatre poèmes de Paul Celan. Une lecture à plusieurs», *Revue des Sciences Humaines*, n. 223, 1991-1993, p. 146. La interpretación de este poema en el sentido de la posible existencia, revelada por Auschwitz, de un Dios enemigo de los hombres, fue propuesta por Michael Ossar, «The Malevolent God and Paul Celan's *Tenebrae*», *Deutsche Vierteljahrsschrift*, n. 65, 1991, p. 178.

39. *RP*, p. 19. Véase también P. Celan, N. Sachs, *Briefwechsel*, p. 41.

40. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Payot, París 1994, p. 24.

41. *GP*, p. 33. Una concepción análoga de Dios, no ya Señor todopoderoso sino débil porque justo, fue elaborada filosóficamente por Hans Jonas (*Le concept de Dieu après Auschwitz*, Éd. Rivages, París 1994), aunque ya estaba presente en el diario de Etty Hillesum (*Une vie bouleversée. Lettres de Westerbork*, Éd. du Seuil, París 1995).

za que atraviesa la oscura trama de este universo de muerte. Legado por la memoria de las víctimas, este hilo de esperanza ilumina súbitamente el paisaje de ruinas como la promesa de una redención venidera. En medio de esta extensión de noche y cenizas, donde deambulamos entre piedras funerarias y muros derruidos, rodeados de «almas humo», surge de repente una visión mesiánica, sin duda correspondiente a lo que, en *El meridiano*, llamó utopía: «Entonces / hay aún templos en pie. / Una estrella / quizá da luz todavía. / Nada, / nada se ha perdido / Hosanna» (*GP*, p. 103).

Esta dimensión espiritual también impregna las páginas de *La rosa de nadie* , donde, distraído por los «mil ídolos» del mundo contemporáneo, el poeta lamenta haber perdido una palabra que le perseguía: *Kaddish*, la oración judía de los muertos (*RP*, p. 33). Más adelante, en otro poema sobre su encuentro con Nelly Sachs, evoca a los profetas, cuya promesa mesiánica fue quebrada en Auschwitz de forma terrible pero quizás aún no irremediable. Su mensaje, que desde entonces se reduce a retazos de palabras, confusas e inarticuladas, no ha sido totalmente borrado: «Si viniera, / si viniera un hombre, / si viniera un hombre hoy al mundo / con la barba de luz / de los patriarcas: / él podría, / si hablase de este tiempo, / él podría sólo / balbucir, balbucir, / una y otra, una y otra, / vez, vez»* (*RP*, p.41)

Sólo es un hilo de esperanza, un frágil impulso utópico que los horrores de este siglo hicieron tropezar sin aniquilarlo completamente. Lacera como un rayo de luz inesperado la espesa capa de tinieblas que rodea la poesía de Celan. Parte de una actitud política que, sin ser jamás militante (salvo en los años de juventud en Rumanía), responde sin duda a lo que se ha venido a llamar un «compromiso». Esta actitud política se insinúa en ciertos poemas, como *Schibboleth*, donde se repite la consigna de las movilizaciones en defensa de la República durante la guerra civil española: «*No pasarán*»,[42] o también en un texto lírico escrito en Berlín, en 1967, que evoca el Landwerhrkanal al que fue arrojado el cuerpo de Rosa Luxemburgo (*GW*, II, p. 334).

*El poema es *Tubinga, enero.* [*N. del T.*]

42. *SS*, p. 97. Jacques Derrida basó su interpretación de la obra de Celan en esta «contraseña»; véase *Schibboleth. Pour Paul Celan* (Galilée, París 1986).

www.scantop

En Tours, en 1938, Celan siguió con mucho interés y simpatía las actividades del movimiento trotskista, al que pertenecían en la época varios surrealistas, y donde encontraba una síntesis entre su compromiso político y su pasión por la poesía.[43] Sin duda influido por esta experiencia de juventud, veinticinco años más tarde escribió en una carta a su amigo Petre Solomon que seguía «exactamente allí donde [había] empezado (con [su] viejo corazón comunista)».[44] Esta discreta fidelidad a un ideal revolucionario de su juventud se reafirma en uno de sus textos más importantes, *El meridiano*, donde se presenta como un autor «que creció con los escritos de Peter Kropotkine y Gustave Landauer» (*GW*, III, p. 190) confiriendo así una tonalidad libertaria a su «corazón comunista».

Encontramos huellas de esta sensibilidad en escritos menores pero no menos significativos, como un texto sobre la obra del pintor Edgar Jené, en el que alude con una cautivadora fórmula a su «fidelidad a una actitud que, tras reconocer en el mundo y sus instituciones una prisión para el hombre y su mente, decide hacer todo lo posible para derribar sus muros» (*GW*, III, p. 157).

Quedó profundamente fascinado por la idea de revolución presente en los escritos de Mandelstam: en un ensayo dedicado al poeta ruso, la presentaba como «el alba del Otro, la sublevación de los humildes, la exaltación del hombre –una sacudida de dimensión cósmica–».[45] Se reconocía en ese socialismo «de origen eticorreligioso» como admirador que era de Kropotkine y Landauer y también, cabe añadir, como lector atento de Benjamin y amigo de Scholem. Como indicaba en 1967, en una breve entrevista en el diario *Der Spiegel*, nunca abandonó la esperanza de una transformación, de un cambio que sólo podían traducirse en «una revolución [...] a la vez social y antiautoritaria». Y, según él, dicha

43. Véase Israel Chalfen, *Paul Celan. Biographie de jeunesse*, Plon, París 1989, p. 88.

44. Citados en J. Felstiner, *Paul Celan*, p. 187.

45. P. Celan, «La poesia di Ossip Mandelstam», *La verità della poesia*, p. 52 (este texto, preparado para una emisión en la radio alemana y descubierto en 1988, no está incluido en las *Gesammelte Werke* de Celan, publicadas en Fráncfort cinco años antes).

transformación debía partir «del individuo» (*GW*, III, p. 179). Como menciona su biógrafo John Felstiner, participó con cierto entusiasmo en las manifestaciones de mayo de 1968, en las calles del Quartier Latin, acompañado por su hijo, cantando la Internacional en francés, ruso y yiddish.[46]

Estos compromisos, reiterados a lo largo de toda su vida, indican que el mundo sondeado por su poesía quizá no sea como se suele presentar, rigurosamente cerrado a todo porvenir. Puede que, por el contrario, el frágil hilo de esperanza que lo habita no se mantenga *a pesar* sino más bien *a causa* del desgarro de la historia consumado en Auschwitz. Aunque dirigió sobre su época la mirada del Angelus Novus, no olvidó la «puerta estrecha» por la que, según Benjamin, el mundo en ruinas aún podía encontrar una salida. Sólo era un débil hilo de esperanza: para Celan, ese hilo se rompió un día de abril de 1970, en las aguas del Sena.

46. Véase J. Felstiner, *Paul Celan*, p. 258.

www.scantor

Capítulo VII

INTELECTUAL EN AUSCHWITZ
Jean Améry y Primo Levy

Itinerarios paralelos

Ignoramos si Primo Levy y Jean Améry se encontraron en Auschwitz. Améry recordaba a un joven químico italiano con el que, durante unos meses, compartió dormitorio en el campo de Buna-Monowitz. Levi, en cambio, no conservaba ningún recuerdo de Hans Mayer, un joven intelectual austríaco emigrado a Bélgica que, tras la guerra, se hizo célebre con el seudónimo de Jean Améry (anagrama de Mayer). Pero eso es en suma anecdótico. Si se cruzaron, con la cabeza rapada y vestidos con su uniforme de *Häftlinge*, sólo fue un encuentro de dos figuras espectrales entre miles del universo concentracionario. Tampoco conocemos su correspondencia, entablada tras la guerra por medio de una amiga alemana común, cuando ya eran autores conocidos. La importancia que Levi atribuye a la obra de Améry la atestigua el capítulo que le dedica en su último libro, *Los naufragados y los supervivientes (I sommersi e i salvati)*, donde integra de forma crítica la reflexión desarrollada por el intelectual austríaco en *Más allá del crimen y el castigo (Jenseits von Schuld und Sühne)*. No obstante, Levi y Améry parecen unidos por una trama de «afinidades electivas» que supera ampliamente este último intento de diálogo póstumo.

Ante todo, la trayectoria misma de sus vidas revela significativas correspondencias. Pertenecían a la misma generación –uno nació en Viena en 1912, el otro en Turín siete años más tarde– y fueron deportados tras haberse unido a la resistencia antinazi. Améry, que abandonó Austria tras la *Anschluss*, fue capturado en 1943 en Bruselas, donde se había refugiado tras numerosas peregrinaciones y participaba en un grupo de antifascistas exiliados (el Frente nacional austríaco). A Levi le detuvo la poli-

www.scantopdf.eu

día fascista en diciembre del mismo año, durante el desmantelamiento de un grupo de partisanos piamonteses ligados al movimiento *Giustizia e libertà*; le deportaron a Auschwitz unas semanas más tarde, tras un breve periodo de internamiento en el campo italiano de Fossoli. Desde las leyes raciales de 1938, le habían privado de sus derechos cívicos y vivía en una suerte de exilio interior. Análogas fueron también las trágicas circunstancias de su muerte: Améry decidió poner fin a sus días en 1978, en una habitación de hotel de Salzburgo, como ya hicieron antes que él tantos emigrados alemanes y austríacos; Levi se mató en su casa de Turín nueve años más tarde. Si el suicidio del primero fue en cierto modo «anunciado» y teorizado en el plano filosófico,[1] el del segundo pareció a sus allegados un gesto sorprendente e incomprensible. Pero, seguramente, en ambos casos la decisión de darse muerte *también* tuvo entre sus raíces la profunda e incurable herida abierta en un campo de exterminio cuarenta años antes y que, como ha escrito W. G. Sebald, les privó de los recursos necesarios para superar «las crisis del alma».[2]

Judíos por obligación

Según su propio testimonio, ambos se volvieron judíos en Auschwitz. Ya habían conocido el antisemitismo antes de la guerra, especialmente con las leyes de Núremberg introducidas en Austria tras la anexión del Tercer Reich y las leyes raciales promulgadas por Mussolini en 1938, pero ambos eran judíos profundamente asimilados. Améry vivió su infancia en Bad Ischl, un pueblo tirolés donde su madre (viuda tras la guerra) dirigía un pequeño hotel y donde casi no había judíos; se nutrió de literatura alemana y no conoció la existencia de la lengua yiddish hasta los diecinueve años. Escribirá haber recibido una educación más ató-

1. Véase J. Améry, *Porter la main sur soi. Traité du suicide*, Actes Sud, Arles 1996.

2. G. W. Sebald, «Jean Améry und Primo Levy», en Irene Heidelberger-Leonard (ed.), *Über Jean Améry*, Carl Winter, Heidelberg 1990, p. 119. Sobre las circunstancias de la muerte de Levi, véase Myriam Anissimov, *Primo Levi*, Jean-Claude Lattès, París 1996, pp. 615-621.

lica que judía.[3] Incluso se convertiría al catolicismo en 1933, para volver al judaísmo cuatro años más tarde.[4] En Auschwitz, Levi escuchó por primera vez palabras yiddish y descubrió el judaísmo en sus formas nacionales. A pesar de las leyes raciales, sólo podía considerarse italiano y el mundo del *Ostjudentum* le pareció totalmente extranjero. En su última novela, *Ahora o nunca (Se non ora quando?)*, describe el inmenso hiato entre la *yiddishkeit* y el judaísmo asimilado de Europa occidental enmendando las perspectivas y mostrando la sorpresa de los judíos soviéticos ante un representante, para ellos tan extraño, del judaísmo italiano. ¿Cómo imaginar a un judío en góndola o en la cima del Vesubio?[5] Améry y Levy pertenecían completamente al universo secularizado del judaísmo occidental, donde la identidad cultural, inscrita en su entorno, se había alejado tanto de la ley como del pasado judíos. Criados en un medio laico, arraigados en la cultura de sus países, ajenos a la tradición y a la religión hebraicas, ateos por convicción filosófica y, podríamos añadir, por la experiencia vivida (persuadidos de que Dios no puede existir en un mundo que ha engendrado Auschwitz), eran judíos por una suerte de anámnesis existencial que partía de la experiencia concentracionaria. En Levi, la recuperación de la herencia cultural judía será probablemente más importante que en Améry, para quien la conciencia judía siempre se definirá en negativo, debido a la persecución y el genocidio,[6] pero ambos se sentían profundamente judíos. No dudaban en

3. J. Améry, *Weiterleben, aber wie? Essays 1968-1978*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, p. 155.

4. Véase Friedrich Pfäfflin (ed.), «Améry. Unterwegs nach Oudenaarde», *Marbacher Magazin*, n. 24, 1982, pp. 17-19, así como los textos autobiográficos reunidos en J. Améry, *Unmeisterliche Wanderjahre* (Ernst Klett, Stuttgart 1971), y *Örtlichkeiten* (Ernst Klett, Stuttgart 1980).

5. P. Levi, *Maintenant ou jamais*, Christian Bourgois, París 1989, p. 63. Sobre los orígenes judíos de Levi, véase sobre todo el primer capítulo («Argon»), del *Système périodique* (Albin Michel, París 1987, pp. 9-28), donde evocaba la historia del judaísmo piamontés. Véase también Alberto Cavaglion, «Argon e la cultura ebraica piemontese», en la obra colectiva bajo su dirección, *Primo Levi. Il presente del passato*, Franco Angeli, Milán 1993, pp. 169-196.

6. Véase Irene Heidelberger-Leonard, «Jean Améry Selbstverständnis als Jude», *Über Jean Améry*, pp. 18-19.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

afirmar que llevaban su condición judía inscrita en la piel, en el número que les tatuaron en el brazo al llegar a Auschwitz y que se convertirá en un elemento fundamental de su identidad.[7] Judíos a pesar suyo, o «judíos no judíos», según la fórmula de Isaac Deutscher.[8] A este respecto, Jean Améry dice que la condición judía era para él a la vez una «necesidad», cuando no una «obligación» (*Zwang*), y una «imposibilidad» (*Unmöglichkeit*) (*PCC*, p. 139): una imposibilidad porque se cristalizaba en una herencia religiosa y cultural que no le pertenecía; una obligación porque le marcó durante toda su vida y porque no habría podido considerarse sino judío. Su condición judía era pues evidente, no podía negarla sin mentirse ni sin zafarse del peso de la historia.

Jean Améry y Primo Levy compartían también otra característica que distingue sus obras de las de la mayoría de supervivientes de los campos de exterminio: sus testimonios no se limitan a describir la experiencia vivida, sino que son indisociables de una reflexión sobre la condición del hombre en Auschwitz. En este sentido, pertenecen a una categoría particular de la literatura sobre el genocidio que Annette Wieviorka calificó de «ontológica»[9] en un estudio reciente. Sus testimonios siguieron caminos diferentes. Como muchos otros supervivientes del genocidio, Primo Levy escribió *Si esto es un hombre (Se questo è un uomo)* al finalizar la guerra, cuando regresó a Italia, empujado por la «imperiosa necesidad» de explicar. Durante una conversación con Ferdinando Camon, dirá que el testimonio escrito representaba para él una suerte de terapia liberadora: «Tuve la impresión de que el acto de escribir equivalía para mí a tumbarme en el diván de Freud».[10] Su libro, publicado en 1947, tuvo un impacto muy limitado y sólo conocerá una amplia difusión diez años más tarde, cuando sea reeditado por Einaudi y marque el inicio de

7. P. Levi, *Les naufragés et les rescapés (NR)*, Gallimard, París 1989, p. 118; Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable (PCC)*, Actes Sud, Arles 1995, p. 156.

8. Isaac Deutscher, *Essais sur le problème juif*, Payot, París 1969.

9. Annette Wieviorka, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Plon, París 1992, p. 318.

10. Ferdinando Camon, *Conversations avec Primo Levi*, Gallimard, París 1991, p. 49.

su carrera de escritor. Jean Améry regresó a Bélgica tras la guerra y reanudó su trabajo de periodista y crítico literario, pero la redacción de su testimonio requirió un tiempo de incubación mucho más largo. En 1964 el proceso de Fráncfort le animó a escribir, con una perspectiva de veinte años, *Más allá del crimen y el castigo*. En esta obra «amarga y glacial», según la definición de Levi, el recuerdo no ocupa todo el relato sino que constituye la trama donde se inserta una reflexión filosófica sobre la condición humana en Auschwitz: la violencia, la incomunicabilidad, la aniquilación de la mente, la culpabilidad y el resentimiento, el desarraigo y la ausencia de una *Heimat*. En varios ensayos escritos en los años sesenta y setenta volvió a tratar la dimensión política e histórica del antisemitismo nazi. Levi dedicó a su experiencia una última obra, *Los naufragados y los supervivientes*, publicada pocos meses antes de su muerte. En ese breve libro, el testimonio ya sólo es el punto de partida de un intento de *pensar Auschwitz*, su lugar en el siglo XX y la ruptura de civilización que marca en la historia de la humanidad.[11] Enriquecido por la investigación histórica sobre el exterminio, el recuerdo ya no es la única fuente de reflexión. La narración ya no está marcada por «la imperiosa necesidad» de explicar, sino por la lucidez de la mirada retrospectiva. Desde este punto de vista, la obra representa uno de los pocos intentos de confrontar, intercambiar e integrar historia y memoria en una época en la que los crímenes del nacionalsocialismo ya son objeto de análisis histórico. Aquí el testigo ya no se limita a transmitir sus recuerdos, sino que entabla un verdadero diálogo con la narración histórica: la asimila críticamente sometiéndola a la prueba de su experiencia vivida. El resultado es un ensayo literario de un nuevo tipo, totalmente inclasificable, que busca superar tanto los límites del simple testimonio como del estudio erudito. «Entre su primera narración y este análisis casi final –escribe Pierre Vidal-Naquet–, había descubierto un tercer modo de expresión a la vez analítico y autobiográfico».[12] También es el intento más profundo y logrado hasta ahora de conciliar historiografía y memo-

11. Véase Guido Quazza, «Primo Levi letto da uno storico», *Rivista di storia contemporanea*, n. 1, 1989, p. 78.

12. P. Vidal-Naquet, *Réflexions sur le génocide. Les juifs, la mémoire et le present*, III, La Découverte, París 1995, p. 187.

www.scantopd

ria, más allá de la oposición normativa entre ambas establecida por Josef H. Yerushalmi.[13] Jean Améry ya optó por este mismo modo de expresión, y quizás el escritor italiano lo eligiese influido por la lectura de *Jenseits von Schuld und Sühne*.

Son intelectuales de izquierda –según Jean Améry, el intelectual «comprometido» sólo podía ser de izquierda–[14] pero libres de toda ortodoxia ideológica y, a diferencia de muchos otros supervivientes políticos del genocidio, jamás les obsesionó insertar su testimonio en una visión teleológica de la historia. Ambos intelectuales concibieron sus obras como intentos –a la vez extremadamente modestos y ambiciosos– de comprender Auschwitz. Modestos porque despojaban su experiencia de toda aura épica; ambiciosos porque iban a la raíz del problema. Intentos inacabados que concluyen reconociendo la *imposibilidad* de comprender ese agujero negro del siglo XX, pero que al mismo tiempo afirman con fuerza la necesidad de dicho esfuerzo de comprensión, sin hacer nunca concesiones a la teología ni a las interpretaciones deterministas de la historia (difundidas sobre todo entre un cierto marxismo dogmático). Nunca habrían aceptado considerar Auschwitz como un fenómeno que trasciende a la historia: para ellos se trataba de una experiencia profunda y eminentemente *humana*, en el sentido de mostrar, como nunca antes, todo el mal del que el hombre es capaz (de infligir y de padecer). A menudo usaban las mismas palabras para recordar con respeto la fuerza espiritual que los *Häftlinge*, animados por una fe religiosa o política, supieron oponer a la violencia cotidiana. En los momentos decisivos, escribe Jean Améry, la fe política o religiosa era un valioso apoyo: «Ya se tratase de marxistas militantes, exégetas bíblicos sectarios, católicos practicantes, como de economistas o teólogos altamente cultivados, u obreros y campesinos poco instruidos, su fe y su ideología les ofrecían un punto fijo en el mundo a partir del cual sacar al Estado SS de quicio. Decían misa en condiciones inimaginables; los judíos ortodoxos ayunaban el día

13. J. H. Yerushalmi, *Zakkor. Histoire juive et mémoire juive*, La Découverte, París 1984.

14. Véase J. Améry, «Zwischen Vietnam und Israel» (1967), *Widersprüche*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1971, p. 233. Véase también Anne-Marie Roviello, «Jean Améry: an den Grenzen des Geistes», *Über Jean Améry*, p. 57.

de la fiesta de las Expiaciones, aunque un hambre aguda les atenazase el resto del año. Organizaban debates marxistas sobre el porvenir de Europa, o se obstinaban simplemente en decir: la Unión Soviética debe vencer y vencerá. Aguantaban más o morían más dignamente que sus camaradas intelectuales no creyentes o apolíticos, que sin embargo estaban infinitamente más instruidos y entrenados en la reflexión exacta» (*PCC*, p. 38). Ellos, los «intelectuales humanistas y escépticos», no podían aprovechar estos recursos del alma, vivían hasta el final la aniquilación de la mente, padecían la violencia en un estado de indigencia material y espiritual prácticamente completa. De ahí quizá la hondura de su testimonio; al quedar sin defensa alguna, percibieron mejor que los demás la verdad de Auschwitz, lo que Améry resumió en la definición del «hombre deshumanizado» *(entmenschter Mensch)* (*PCC*, p. 48).

Necesidad e imposibilidad de comprender Auschwitz

La fe puede alimentar una actitud de dignidad y resistencia, la pasión debe «estimular la razón», pero no pueden sustituir el esfuerzo de comprender. Y, precisamente en su esfuerzo de comprender, la razón queda reducida a la impotencia. Puede *explicar* el exterminio, captar sus raíces y el trasfondo histórico, describir sus etapas y descubrir su lógica interna de radicalización progresiva hacia la destrucción total de un pueblo, subrayar su extraña combinación de mitología arcaica y racionalidad moderna, pero eso no siempre significa *comprender*. Tras describir su carácter «singular e irreductible», Améry reconocía que el genocidio judío seguía siendo para él «un enigma» oscuro (*PCC*, p. 19). En el prefacio a la segunda edición (1976) de *Jenseits von Schuld und Sühne*, describe como «pueriles escapatorias» todos los intentos de explicar Auschwitz por «el carácter del pueblo alemán» o por un *deutscher Sonderweg* que, desde Lutero hasta el nacionalsocialismo, habría hecho descarrilar la historia de Alemania respecto a una supuesta normalidad occidental; igual que todos los intentos marxistas de analizar ese crimen por móviles puramente socioeconómicos o por el «eclipse de la razón». Ninguna de esas interpretaciones logra penetrar el misterio: «todos los intentos de explicación económica, todas las interpretaciones unidimensionales que pre-

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

tenden que el capital industrial alemán financió a Hitler preocupado por sus privilegios, no dicen absolutamente nada al testigo ocular, le dicen tan poco como las especulaciones refinadas sobre la dialéctica de las Luces» (*PCC*, p. 15).

Levi no olvidaba la larga cadena de violencias, incluyendo verdaderos genocidios, que jalonaron la historia de la humanidad, antes y después de Auschwitz, pero el sistema concentracionario nazi seguía siendo para él un *unicum* de la historia: «En ningún otro lugar ni época hemos asistido a un fenómeno tan súbito y complejo: nunca tantas vidas humanas fueron extinguidas en tan poco tiempo, y con una combinación tan lúcida de inteligencia técnica, fanatismo y crueldad» (*NR*, p. 21). Encontró palabras de gran claridad para criticar las malas explicaciones del genocidio judío. Así, rechazaba las amalgamas abusivas entre Auschwitz y el Gulag soviético donde, a pesar del horror de las persecuciones y el trabajo forzado, la muerte seguía siendo un «subproducto» del sistema y no su finalidad.[15] Tampoco aceptaba reducirlo todo a la personalidad de Hitler o a una ola de «locura colectiva» que se habría apoderado súbitamente de Alemania. Las diferentes interpretaciones del exterminio no le parecían falsas, sino «restrictivas, sin medida ni proporción con los acontecimientos que debían esclarecer» (*ibid.*, p. 207). Después de todo, añadía, era casi «deseable» que el mundo de hoy no pudiese comprender a Hitler y Goebbels. Si Auschwitz sigue siendo un *no man's land* de la comprensión, también se debe a una exigencia moral: «Quizá lo ocurrido no puede ser comprendido, e incluso *no deba* ser comprendido, en la medida en que comprender, es casi justificar» (*ibid.*, p. 208).

En una de sus últimas obras, la novela-ensayo *Lefeu o la demolición*, Améry abordó este tema desde otro ángulo, reconociendo los límites de todo intento de representación mediante el relato o la figuración. Lefeu, Feuermann de verdadero apellido, era un pintor judío alemán «exiliado» en París. Último e irreductible inquilino de un edificio en demolición, se incrustó literalmente en el interior de las paredes desvencijadas e insalubres de su apartamento. La verdad es que no podría vivir

15. P. Levi, *Opere*, I, Einaudi, Turín 1987, p. 198.

en otra parte, que simplemente echó raíces en ese lugar apestoso e incómodo que se había convertido en su nueva *Heimat, ersatz* de una patria perdida para siempre o quizá nunca poseída. Su negativa a abandonar ese lugar también es un acto de resistencia. Se trata de defender y oponer la indudable decrepitud de su «gruta en lo alto» a la «rutilante decadencia» de su época, con la certeza de que algún día esta última será considerada «contraria a la humanidad».[16] Reivindica con estoicismo su espíritu «positivista», pues cree en la experiencia, «se agarra a la realidad y a su enunciabilidad» (*ibid.*, p. 44). Su pintura no tiene nada que ver con la última vanguardia ni con las leyes del mercado, se inspira en otra fuente, mucho más sustancial: «La mierda de la historia: la escupo, pero la transformo o la sublimo en el acto de la restitución. No, no expongo pieles sanguinolentas de animales con el título *Iluminación metafísica*, eso se lo dejo a quienes nunca vieron correr sangre humana» (*ibid.*, p. 127). La «mierda de la Historia» la conoció de veras, en Auschwitz, donde sus padres murieron en una cámara de gas, donde su vida quedó afectada hasta sus últimas profundidades, donde se abrió en él una herida que nunca podrá cerrarse. Pero ¿cómo restituir este horror obsesivo de la experiencia vivida? La búsqueda estética y literaria de Lefeu-Améry consiste en formular la pregunta más que en dar una respuesta. Por una parte, la distancia entre las palabras y la experiencia es tan profunda que le es imposible *decir* cómo fueron asesinados sus padres, sin que las palabras «difuminen el suceso y lo diluyan». Ninguna catarsis estética podrá colmarlo nunca. Por otra parte, este hiato no puede ser superado por el lenguaje de la metáfora, pues para quien ha visto el humo de Birkenau, la sepultura cavada en los aires de *Todesfuge* «no significa nada». Y añade, respecto a Celan, que «tampoco significa nada para el infeliz que encontró la suya en el agua, *el desconocido del Sena*» (*ibid.*, p. 146). En resumen, las palabras nunca estarán a la altura de la herida que designan, ni en forma de narración realista ni con el registro de la transfiguración lírica. Sería vano buscar en ellas un refugio o un consuelo, e ilusorio confiarles la tarea de una comprensión definitiva.

16. J. Améry, *Lefeu ou la démolition*, Actes Sud, Arles 1996, p. 120.

www.scantopdf.eu

Queda el valor ético y pedagógico del testimonio, que ambos reivindican con fuerza, animados por el mismo espíritu de racionalismo humanista, heredado en Levi de una formación científica y de la asimilación del clasicismo italiano, y en Améry de su sólido anclaje en la tradición de la *Aufklärung* alemana (reinterpretada y remodelada bajo la influencia del existencialismo francés).[17] Esta cultura racionalista compartida y reivindicada no siempre contribuirá a despejar el paisaje histórico en el que se inscribía su experiencia concentracionaria: en sus escritos, Auschwitz siempre figura como el lugar de una experiencia ontológica, casi nunca como uno de los productos de la civilización occidental. Su profunda vinculación con el humanismo de las Luces les animaba a comprender, pero también podía interponerse como una pantalla e impedirles reconocer en su experiencia una de las manifestaciones de la «autodestrucción de la razón».

Mucho más atraído por el existencialismo francés que por la filosofía alemana, a Améry no le marcaron los análisis de la Escuela de Fráncfort. Encontramos excepciones en unos pocos textos de los años sesenta, como por ejemplo un ensayo sobre la fuerza y los peligros de la utopía donde distinguía un rasgo típico del mundo moderno en la tensión constante entre el «principio de esperanza» teorizado por Ernst Bloch y el «principio *hibris*», definido como la tendencia a someter la naturaleza a la técnica.[18] No obstante, toda su obra la atraviesa una defensa del humanismo y el racionalismo de las Luces. En ambos reconocía los elementos constitutivos de una *philosophia perennis*, que celebraba en uno de sus últimos artículos (dedicado al «Espíritu de Lessing y el

17. Sobre la formación intelectual de Levi, véase sobre todo la importante introducción de Cesare Cases a la edición italiana de las *Opere* antes citadas, así como A. Cavaglion, *Primo Levi e Se questo è un uomo* (Lœscher, Turín 1993). Sobre la relación de Améry con la cultura francesa, véase Lothar Baier, «Lehrstück Frankreich. Jean Améry lange Reise von der Résistance zur Resignation» (*Text+Kritik. Jean Améry*, Cahier 99, 1988, pp. 44-55).

18. J. Améry, «Gewalt und Gefhar der Utopie», *Widersprüche*, Ernst Klett, Stuttgart 1971, pp. 79-100.

mundo de hoy»),[19] y que en *Lefeu* oponía a la «rutilante decadencia» de la modernidad.

Levi era el último retoño de una *intelligentsia* judeopiamontesa con fuertes orientaciones humanistas y científicas, marcada durante la primera mitad del siglo por las figuras de Cesare Lombroso y Leone Ginzburg. Muy pronto quedó fascinado por la química, en la que, ingenuamente, esperaba encontrar «la clave del universo». Como subrayaba en su diálogo con otro científico judeopiamontés, Tullio Regge, lo que le interesaba en la química era sobre todo «su aspecto romántico»,[20] que le acercaba mucho más a Fourier que a los papanatas de la técnica y el progreso. Su pasión por la química y la ciencia se arraigaba en un espíritu humanista que, en vez de celebrar el triunfo de la tecnología moderna, prefiguraba «un cosmos imaginable, al alcance de nuestra fantasía».[21] En *El sistema periódico*, un conjunto de relatos inspirados en su experiencia de químico, subrayaba su deliberada negativa a ocuparse de «la gran química, la química triunfante de las instalaciones colosales y las vertiginosas facturaciones»; confesaba en cambio su predilección por «la química solitaria, desarmada y asequible, a la medida del hombre», la que, salvo excepciones, fue la suya y también la de los fundadores, que trabajaban «solos, en medio de la indiferencia de su época, la mayoría de veces sin beneficios, y que afrontaban la materia sin ayuda, con su cerebro y sus manos, con la razón y la imaginación».[22]

Así pues, tanto en el filósofo-crítico austríaco como en el escritor-químico italiano, este racionalismo humanista era la fuente de una necesidad de comprensión y claridad, a la vez subjetiva y universal, en la que

19. J. Améry, «Lessingscher Geist und die Welt von heute», *Merkur*, n. 367, 1978, pp. 1194-1206, y «Aufklärung als Philosophia perennis», *Weiterleben, aber wir?*, pp. 248-257.

20. T. Regge, P. Levi, *Dialogue*, 10/18, París 1994, p. 34.

21. P. Levi, *La ricerca delle radici. Antologia personale*, Einaudi, Turín 1981, p. 31.

22. P. Levi, *Le système périodique*, pp. 240-241. Sobre la relación de Levi con la ciencia, véase C. Cases, «Sodio e potassio: scienzia e visione del mondo in Primo Levi», en P. Frassica (ed.), *Primo Levi as Witness* (Casalini Libri, Florencia 1990, pp. 21-30).

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

basaban su obra de testigos. El testimonio no sólo responde a una necesidad interior de los supervivientes, sino también a una exigencia ética de la sociedad. Para Levi, la imposibilidad de comprender estimula aún más la necesidad de conocimiento. Améry precisa que su objetivo no es «presentar una disertación explicativa», sino transmitir su testimonio (*PCC*, pp. 14-15). Para él, testimoniar es reflexionar «al servicio de las Luces», no penetrar el oscuro enigma de Auschwitz –lo que en el fondo es imposible–, sino *mostrarlo* en su realidad. Los supervivientes están sujetos al deber de testimoniar, que constituye una insustituible contribución al conocimiento y por tanto a la conciencia del crimen en el espacio público. Testimoniar no sólo significa cumplir una necesaria función pedagógica con las generaciones nacidas tras la Segunda Guerra Mundial sino, más en general, cumplir una útil labor de «moralización de la historia», pues la memoria de la ofensa es una condición esencial para restablecer la justicia. «No *lo tenía claro* –precisaba Améry– cuando redacté este ensayo, sigo sin tenerlo y espero no tenerlo nunca. La clarificación sería sinónimo de asunto archivado, de precisar hechos que pueden constar en las actas de la historia. Eso es exactamente lo que este libro quiere impedir. Nada está resuelto, ningún conflicto se ha solucionado, y devolver a la memoria *(Erinnern)* no quiere decir reponer en la memoria *(blossen Erinnerung)*. Lo pasado, pasado está. Pero *el hecho de que* eso haya pasado no puede tomarse a la ligera. Me sublevo: contra mi pasado, contra la historia, contra un presente que permite que lo inconcebible sea históricamente congelado y por tanto escandalosamente falsificado» (*PCC*, p. 20).

Para impedir que Auschwitz sea reducido a un acontecimiento sin cualidad alguna, banalizado como una página cualquiera de la historia, engullido por el «tiempo homogéneo y vacío» de la historia positivista, debe incorporarse el testimonio de las víctimas a la *memoria de toda la sociedad*. Contra el olvido, que engulle al pasado sin cuestionarlo y por tanto acepta la injusticia,[23] la memoria tiene una función redentora. La

23. Sobre la injusticia engendrada por el olvido, véanse las «Réflexions sur l'oubli» de Yosef Haym Yerushalmi en la compilación *Usages de l'oubli*, (Éd. du Seuil, París 1988).

experiencia vivida por los supervivientes de los campos de la muerte debe transmitirse, para que la humanidad no siga mutilada y aprenda por fin a «caminar erguida», como diría Ernst Bloch. Si el *recuerdo* es el tema de las obras de Levi y Améry, la *memoria* es su objetivo esencial.[24] «Auschwitz –escribe Améry– es el pasado, el presente y el futuro de Alemania»; Auschwitz es el pasado, el presente y el futuro de la humanidad o al menos de su parte llamada "civilización occidental"». Toda la obra de estos dos escritores se opone tanto a banalizar los crímenes nazis borrando su especificidad histórica como a que un grupo o comunidad se apropie exclusivamente de su memoria. Si el *recuerdo* de Auschwitz pertenece a los supervivientes de los campos de la muerte, la *memoria* de la ofensa debe generalizarse al conjunto de la sociedad. Sólo esta dialéctica que vincula recuerdo y memoria –o, parafraseando a Walter Benjamin, la experiencia vivida *(Erlebnis)* y la rememoración colectiva (*Eingedenken)*–[25] puede conducir a una redención del pasado, a salvar del olvido a los vencidos de la historia, pues mientras el recuerdo está destinado a morir con sus testigos, la memoria puede ser un elemento permanente de la conciencia social. Primo Levi expresó esta exigencia con la mayor claridad: «Recordar *(ricordare)* es un deber: ellos [los supervivientes] no quieren olvidar y, sobre todo, no quieren que el mundo olvide, pues han comprendido que su experiencia tenía un sentido y que los Lager no fueron un accidente, un imprevisto de la historia».[26]

No sorprende pues que, en su condición de testigos, Levi y Améry interviniesen en el espacio público, conscientes de que la memoria de Auschwitz sólo puede vivir mediante una interacción permanente con la investigación histórica, la acción social y política. Intelectual de izquierda, ajeno al sionismo y muy comprometido contra la guerra del Vietnam, Améry no dudó en reconocer y criticar ciertas formas de antisemitismo disfrazadas bajo un lenguaje izquierdista y «revolucionario».[27]

24. Véase Risa Sodi, «The memory of justice: Primo Levi and Auschwitz», *Holocaust and genocide studies*, vol. IV, n. 1, 1989, p. 92.

25. W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, Payot, París 1982, p. 155.

26. P. Levi, *Opere*, I, p. 197.

27. Véase sobre todo A. M. Roviello, «Jean Améry: an den Grenzen des Geistes», *Über Jean Améry*, p. 54.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

En cuanto a Levi, dedicó uno de sus últimos artículos a la *Historikerstreit* entablada recientemente en Alemania. Era una crítica lúcida e intransigente de las posturas de Ernst Nolte, para quien la revolución rusa era la fuente originaria de los crímenes totalitarios del siglo XX. Para Levi, Auschwitz seguía siendo un «agujero negro» (*un buco nero*) de la historia, hasta ahora inigualado, pues los crímenes del estalinismo eran de naturaleza diferente de los crímenes nazis. El horror del Gulag no derivaba de una ideología racista y el estalinismo «no dividía a la humanidad en superhombres e infrahombres».[28]

La víctima no puede olvidar, está condenada al recuerdo; quien ha padecido la violencia del sistema concentracionario nazi no puede elegir entre la memoria y el olvido. Las víctimas sin duda pueden optar por el silencio, pero también están ligadas al *deber ético del testimonio* pues, según Levi, «la negativa a comunicar es una falta» (*NR*, p. 88). Dicho esto, el testigo sólo es portador de una parte de la verdad, cristalizada en su experiencia, y no puede erigirse en juez de la historia. Con modestia y humildad, Levi subrayaba las trampas que acechan a la memoria de los supervivientes: no sólo que el tiempo borra o modifica los recuerdos, sino sobre todo que éstos son forzosamente subjetivos, parciales y limitados. Aunque insustituibles, son totalmente insuficientes. La condición de los *Häftlinge* no les permitía alcanzar una visión global de la realidad de los campos. Sólo conocían un pequeño fragmento de la compleja y enorme máquina que los aplastaba –Auschwitz era a la vez un campo de trabajos forzados y un campo de exterminio, con una población de varias decenas de miles de personas–. Estaban constantemente oprimidos por «un enorme edificio de violencia» que les obligaba a caminar encorvados, mirando al suelo. Subraya que los testimonios deben someterse a un análisis crítico capaz de reconocer sus límites: «Con la perspectiva de los años –escribe en *Los naufragados y los supervivientes*– podemos afirmar hoy que la historia de los Lager fue escrita casi exclusivamente por quienes, como yo mismo, no sondearon el fondo» (*NR*, p. 17).

28. P. Levi, «Il buco nero di Auschwitz», *La Stampa*, 21 de enero de 1987. Véase también E. Collotti, «Primo Levi e il revisionismo storiografico», *Primo Levi. Il presente del passato*, pp. 112-118.

Los supervivientes vivieron junto a los crematorios, pero no conocieron las cámaras de gas. Los «naufragados» *(i sommersi)*, seleccionados para el gas, no pueden testimoniar. Levi aborda aquí una contradicción, intrínseca e insuperable en todo relato de los supervivientes, que Shoshana Felman describe como el conflicto entre *la necesidad del testimonio* y *la imposibilidad del testimonio*.[29] Dicho de otro modo, la rememoración es necesaria y se acerca a la verdad en la medida en que revela sus límites y reconoce la imposibilidad de narrar un proceso de destrucción que, por voluntad de sus autores, debía ser un acontecimiento sin sujeto, un crimen anónimo perpetrado por un sistema donde cada cual tenía su lugar y la responsabilidad estaba tan diluida que casi era indeterminable.[30] Las SS dirigían y controlaban los campos, pero el funcionamiento de la máquina de la muerte se confiaba a ejecutores, los *Sonderkommandos* (comandos especiales), compuestos de prisioneros. La ejecución de las víctimas era confiada a otras víctimas. Los miembros del *Sonderkommando* introducían a los judíos en las cámaras de gas, inyectaban las latas de Zyklon B y después transferían los cadáveres a los hornos crematorios. Era la «zona gris» que difuminaba las fronteras entre ambos campos: el de las víctimas y el de los perseguidores. Las víctimas estaban obligadas a actuar como una pieza del engranaje que las destruía, en un proceso que borraba la huella del crimen al tiempo que lo perpetraba. El crimen pretendía ser anónimo, sin sujeto, y radical, sin testigos. Así debemos entender la afirmación de Primo Levi según la cual el nazismo emprendió una «guerra contra la memoria» (*NR*, p. 31).

29. Shoshana Felman, «À l'âge du témoignage: *Shoa* de Claude Lanzmann», *Au sujet de Shoah*, Belin, París 1990, p. 77.

30. Véase Pierre Vidal-Naquet, «Le défi de la *Shoah* à l'histoire», *Les juifs de la mémoire et le présent*, II, La Découverte, París 1991, p. 232.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

La reflexión sobre los límites del testimonio nos lleva aquí al problema de la *culpabilidad*, al que Levi y Améry no dieron respuestas del todo coincidentes. Este último no ocultaba sus sentimientos respecto a Alemania, sobre la que en su opinión pesaba la aplastante carga de una «culpa colectiva» *(Kollektivschuld) (PCC*, p. 115) que, a contracorriente de muchos *praeceptores Germaniae* defensores de la reconciliación, caracterizaba como «la suma objetivamente manifiesta de los comportamientos individuales» (*ibid.*, p. 126). A una minoría de alemanes antifascistas les reconocía el mérito de haberse opuesto al nazismo. Pero la gran mayoría del pueblo, aunque no hubiese participado directamente en la ejecución de sus crímenes, no se opuso a ellos, los toleró y por tanto era cómplice. De este modo, escribía, las fechorías del régimen seguían siendo «actos colectivos del pueblo» (*ibid.*). La moralización de la historia significaba para él que Alemania reconociese su pasado; eso implicaba el «resentimiento» de las víctimas y una «autodesconfianza» *(Selbstmißtrauen)* permanente en el pueblo culpable y sus descendientes (*ibid.*, p. 133). Con análoga actitud, Günter Grass expresó recientemente su oposición ética a la reunificación de Alemania, afirmando que la herida debía quedar abierta, como una constante invocación a la historia.[31] En efecto, tras la guerra, semejante actitud no era excepcional entre los intelectuales judíos. En 1965, Manès Sperber escribía que «durante dos o tres generaciones para los judíos de mi especie seguirá siendo *indigno* establecerse en Alemania o identificarse con los alemanes».[32] Ahora bien, cómo negar que otros judíos regresaron a Alemania –de Ernst Bloch a Stefan Heym, de Theodor W. Adorno a Max Horkheimer, de Hans Mayer a Ernst Tugendhat– conservando su dignidad, y contribuyendo así a devolver una dignidad al que consideraron y a menudo seguían considerando su país. Pero no reprochemos a Manès Sperber ni a Jean Améry su franqueza y honestidad intelec-

31. Véase G. Grass, *Propos d'un sans-patrie*, Éd. du Seuil, París 1990, pp. 44, 51.

32. Manès Sperber, *Être juif*, Odile Jacob, París 1994, p. 152.

tual. No eran de los que ocultan sus estados de ánimo y opiniones. Cuando escribía, Sperber nunca pudo olvidar ni un instante su pertenencia a un pueblo que había sido condenado al exterminio total y, al mismo tiempo, siempre fue incapaz de clasificar a la humanidad en judíos y yoguim. Su condición judía no pretendía ser una marca de distinción, sino más bien una forma, ni peor ni mejor que otras, de formar parte de la humanidad en una época desgraciada. Levi y Améry habrían suscrito sin la menor duda semejante afirmación de condición judía y universalismo.

En los escritos de Primo Levi no encontramos palabras tan sombrías. Sin duda por esa razón Améry lo llamó «el que perdona». A Levi este reproche le parecía injusto, porque no había perdonado ni tenía intención alguna de hacerlo, pero no experimentaba el mismo resentimiento y confesaba no haber estado jamás habitado por el odio. Para él no se trataba de criminalizar a la nación alemana en su globalidad. En primer lugar, recordaba que el régimen nazi había intentado ocultar, en la medida de lo posible, la realidad de los campos de exterminio cuando utilizaba el terror como instrumento de dominación y arma de propaganda contra los opositores. Por eso no se podía extender la «voluntad de muerte» del nacionalsocialismo al conjunto del pueblo alemán. Pero la realidad del genocidio era conocida y los alemanes la aceptaron sin rebelarse. Allí residía su «culpa colectiva» *(colpa collettiva)* (*NR*, p. 15). No obstante, leyendo a Levi nos queda la impresión de que siempre le costó utilizar esa fórmula. Cuando no podía evitarla, siempre la precedía o seguía con una evocación de la minoría que luchó contra el nazismo. Si aceptaba la noción de una «culpa colectiva», era para tener en cuenta el consenso social que disfrutó el régimen nazi, porque se negaba a disociar a este último de las masas que lo sostuvieron. En *Los naufragados y los supervivientes* definía a los alemanes como «una masa de «inválidos « en torno a un núcleo de hombres crueles. Casi todos, pero no todos, fueron cobardes» (*ibid.*, p. 166). De todos modos, no se limitaba a una condena moral, pues la culpabilidad alemana debía ser explicada. Afirmaba la exigencia de historiar el consenso social con el nacionalsocialismo evocando «la ausencia, en Alemania, de raíces democráticas sólidas» y recordando el culto a la autoridad, tan profundamente interiorizado en un país que fue la cuna de la Reforma protestante. Subrayaba

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

«el sentido de la disciplina y la cohesión nacional»[33] reinante e identificaba huellas de «personalidad autoritaria» en el comportamiento del intelectual alemán que, «por naturaleza», tendía «ser cómplice del poder, por tanto a aprobarlo» (*NR*, p. 142). Argumentos no muy originales, sin duda verdaderos pero unilaterales, reveladores de su visión de Alemania, aunque ciertamente insuficientes para basar la noción de «culpabilidad colectiva».

Curiosamente, tanto Levi como Améry siempre evitaron toda referencia a la obra más conocida sobre este controvertido tema, *Die Schuldfrage*, donde Karl Jaspers intentó distinguir los diferentes aspectos de la «culpa alemana». Aunque sobre esta cuestión los escritos de Levi y Améry están poco matizados, presentan muy claramente el problema de nuestra *responsabilidad histórica* ante el pasado,[34] pues el olvido perpetúa la ofensa del crimen: «El mundo que perdona y olvida –escribía Améry– me ha condenado a mí, no a quienes cometieron asesinatos o permitieron cometerlos» (*PCC*, pp. 129-130).

Cabe subrayar no obstante la diferencia entre el «resentimiento» de Améry y la falta de animosidad de Levi cuando reconoce la imposibilidad del perdón, lo que sin duda remite a una cierta diferencia en la experiencia vivida. Ambos reconocieron su imposibilidad de sentir alegría cuando la liberación del campo. Expoliados de todo recurso material y espiritual, les fue imposible experimentar tal sentimiento. Pero a partir de esta constatación, sus experiencias divergían: para Améry, la violencia del campo de concentración quebrantaba la facultad de los hombres para comunicarse entre sí, los hacía «ajenos a este mundo»; Levi, en cambio, aún veía brillar, entre los fantasmas esqueléticos del Lager, «una lejana posibilidad de bien».[35] Sus testimonios albergan una discrepancia precisamente sobre la relación de los *Häftlinge* con la esfe-

33. P. Levi, «Il comandante di Auschwitz», *Opere*, I, p. 904.

34. A este respecto, véase Jean-Michel Chaumont, «Geschichtliche Verantwortung und menschliche Würde bei Jean Améry», *Über Jean Améry*, pp. 29-47. Véase también, del mismo autor, «Notes sur la responsabilité historique», en la compilación dirigida por H. Wismann e Y. Thanassekos, *Révision de l'histoire. Totalitarismes, crimes et génocides nazis*, Éd. du Cerf, París 1990, pp. 289-304.

35. P. Levi, *Se questo è un uomo. La tregua*, Einaudi, Turín 1989, p. 109.

ra del espíritu. En uno de sus recuerdos más impresionantes, relatado en el capítulo «El canto de Ulises» de *Si esto es un hombre*, Levi cuenta sus intentos de traducir un pasaje de *La divina comedia* (de la que evidentemente no había ningún ejemplar en el campo) a un detenido francés, sus fallos de memoria y la rabia que le producían. Era «absolutamente necesario y urgente que [su amigo] escuchase» porque, al día siguiente, podrían morir de cansancio o ser seleccionados para las cámaras de gas, y sería demasiado tarde. Refugiada en un rincón, la humanidad de los detenidos no se había apagado totalmente, aún podía agarrarse desesperadamente a un fragmento de literatura o poesía. También se manifestaba en un sentimiento de *vergüenza (vergogna)* que nunca les abandonaba: la vergüenza de la ofensa padecida, la vergüenza de un desgarro irreparable en su vida, la vergüenza de haber sido privados de su propia humanidad, la vergüenza también de ser conscientes de la naturaleza humana del crimen perpetrado. Era la vergüenza de comprender que «el hombre, el género humano, *en suma: nosotros*, éramos potencialmente capaces de construir una masa infinita de dolor» (*NR*, p. 85). Un sentimiento de vergüenza que le embargó cuando estaba en cautividad y ardía en él a su regreso, cuando se sentía «más cerca de los muertos que de los vivos, y culpable de ser hombre, pues los hombres habían edificado Auschwitz».[36]

Esta feroz voluntad de mantener una vida espiritual en el infierno de Auschwitz contrasta profundamente con el testimonio de Améry, hombre de letras e intelectual humanista que, al recitar un poema de Hölderlin se percataba, aterrado, de que ya no le evocaba ningún sentimiento, que se reducía a una sucesión de palabras hueras (*PCC*, p. 30). Con acentos brechtianos, recordaba simplemente que no puede haber vida espiritual con el estómago vacío, y afirmaba incluso que, a veces, el deseo de procurarse algo que llevarse a la boca era más acuciante que el miedo a las selecciones para la cámara de gas.

A partir de una percepción común de Auschwitz como límite extremo de la experiencia humana, Levi recuperaba un hilo de esperanza y reafirmaba su confianza en el hombre; Améry, que durante toda su vida

36. P. Levi, *Le système périodique*, p. 181.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

reivindicó su afiliación a la tradición de las Luces, parecía invertir dialécticamente su «humanismo integral» en una negación radical del «principio de esperanza». La tortura, que le parecía la *esencia* del nacionalsocialismo, eliminaba toda posibilidad de redención: «Quien ha sido sometido a tortura –escribía– se vuelve incapaz de sentirse habitante de este mundo. El ultraje de la aniquilación es indeleble. La confianza en el mundo, quebrada con el primer golpe y definitivamente apagada por la tortura, es irrecuperable» (*ibid.*, p. 79). En un ensayo de 1969, «En la antecámara de la muerte», celebraba la insurrección del gueto de Varsovia como un ejemplo luminoso de «redención humana», que consiste en oponer la «muerte voluntaria» *(die Freiheit des Zum-Tod-Seins)* a la de los campos de exterminio.[37]

La discrepancia, antes evocada, entre el resentimiento de Améry y la rememoración lúcida pero apaciguada de Levi, también depende de otro hiato, esta vez profundo e insuperable, entre sus sentimientos de identidad nacional. *La tregua*, relato picaresco y aventurero del viaje de Levi desde Auschwitz a Turín a través de la Europa arrasada por la guerra, termina con la descripción del regreso al hogar: «Llegué a Turín el 19 de octubre, tras treinta y cinco días de viaje [el campo de Auschwitz había sido liberado en enero de 1945 y su peregrinación duró casi diez meses]: la casa seguía en pie, toda mi familia viva, nadie me esperaba. Estaba hinchado, barbudo, con la ropa echa jirones, y les costó reconocerme. Recuperé la vitalidad de mis amigos, el calor de una comida asegurada, la solidez del trabajo cotidiano, la alegría liberadora de explicar».[38] No era un *happy end* hollywoodiense, porque la herida abierta en Auschwitz no podía cerrarse –su obra y su muerte así lo demuestran–, pero la pesadilla había acabado. Aunque ajeno por naturaleza a toda forma de chovinismo, Levi era muy consciente de poseer una *Heimat* identificada no sólo con una nación y una cultura, sino más en particular con una ciudad. En 1976, explicaba la importancia de Turín en su vida y su obra de escritor con palabras que sin duda hacen de él uno de los escritores judíos más arraigados de la diáspora: «Estoy muy unido a mi

37. J. Améry, «Im Warterraum des Todes», *Widersprüche*, p. 122.
38. P. Levi, *La trêve*, Grasset, París 1988, p. 245.

patria chica. Nací en Turín, mis antepasados eran todos piamonteses; en Turín descubrí mi vocación, cursé mis estudios, vivo desde siempre, he escrito y publicado mis libros con un editor muy bien implantado en la ciudad a pesar de su celebridad internacional. Me gusta esta ciudad, su dialecto, sus calles, sus adoquines, sus avenidas, la colina, las montañas que la rodean y que escalé cuando era joven; me gustan los orígenes campesinos y montañeses de su población...»[39] Añadía que, si Auschwitz hizo de él un escritor, Turín modeló su forma de escribir. En una novela como *La llave inglesa* intentó incluso restituir el lenguaje de los obreros especializados de esa ciudad industrial del Piamonte. Ahora bien, Jean Améry nunca habría podido escribir un libro como *La tregua*, historia de un regreso a la vida. Tras Auschwitz no tenía ninguna posibilidad de recuperar una patria, un hogar, cualquier sitio donde sentirse en casa, pues Auschwitz había sancionado definitiva e irreparablemente la pérdida de su *Heimat*. Para el superviviente alemán o austríaco, la vida sólo podía proseguir en forma de exilio permanente. Psicológicamente, la *Heimat* significaba un sentimiento de «seguridad», la conciencia de estar en casa (*PCC*, p. 89). Sin embargo, ya no podía sentirse en casa en el país que había producido Auschwitz. Sólo quedaba una desgarradora nostalgia, la falta de una patria perdida donde sentirse en armonía con el paisaje y los hombres, y donde expresarse en su propia lengua fuese algo natural. Pero la comunicación ya no era posible, la lengua alemana ya no podía recuperar sus derechos tras haber sido desfigurada por la jerga de la LTI nacionalsocialista.[40] No era la tristeza de un «viejo general» que veía desvanecerse sus sueños de grandeza nacional, pues Améry nunca fue un chovinista ni un pangermanista (figura bastante común, incluso entre los judíos de la antigua Austria multinacional). Su lamento era el de un «sin patria», de un judío alemán que, tras la tragedia, descubre que nunca ha poseído patria. Ya no tenía sentido distinguir, como es habitual, entre una *Heimat* cultural y abierta y un *Vaterland* nacionalista replegado sobre sí mismo. A la pregunta de saber en qué medida

39. Citado por G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta*, Mursia, Milán 1992, p. 236.

40. Véase Victor Klemperer, *LTI. La langue du III Reich*, Albin Michel, París 1996.

www.scantopdf.

el hombre necesita una *Heimat*, respondía «que la necesita tanto más cuanto menos la lleve consigo» (*PCC*, p. 86). Para los exiliados, antifascistas, para los judíos asimilados que en el pasado se identificaron totalmente con Alemania, la lucha contra el nazismo se transformaba en una lucha contra su antigua *Heimat*, por tanto, contra una parte de sí mismos. Tras la caída del régimen hitleriano, su retorno a Alemania o a Austria «no fue para la patria más que un embarazoso contratiempo» (*ibid.*, p. 97) y para ellos una fuente de dolor y frustración. El resentimiento de Améry podría interpretarse como la nostalgia y la amargura del intelectual judío ante los escombros de la simbiosis judeoalemana, una *Heimat* que, tras suscitar tantas esperanzas y sueños, acababa de morir, revelando así su carácter ilusorio.

La escritura de Améry se nutría de su desarraigo y su angustia existencial, dos sentimientos que Levi nunca conoció o que creyó superar. En un artículo donde se plantea las motivaciones profundas del acto de escribir, el novelista italiano formula una hipótesis que, a partir de una experiencia autobiográfica, esboza en sus consideraciones finales un cautivador retrato intelectual y psicológico de su antiguo camarada de deportación. Entre sus respuestas a la pregunta de por qué se escribe, hay una que dice: «Para liberarse de una angustia». Se apresura a precisar que esta fue su motivación, pues su primer texto autobiográfico nació como «un equivalente de la confesión o del diván de Freud». Después se dirige al escritor movido por la angustia, una figura que para él encarna Améry: «Le pido no obstante que intente filtrar su angustia, que no la arroje tal como es, desnuda y rugosa, a la cara del lector; si no, corre el riesgo de contaminarla a los demás sin alejarla de sí mismo».[41]

Ahora bien, Améry se negaba ante todo a librarse de su angustia. Gritaba una verdad «desnuda y rugosa», no había otras palabras para decirla y la vehemencia de sus sentimientos constituye la fuerza de su escritura. Levi había conseguido depurar sus páginas de resentimiento, «filtrar» su angustia. Pero, ¿se había librado de ella? Lo dudamos. Quizás el mundo necesite ser contaminado por esta angustia para no resignarse al horror.

41. P. Levi, «L'altrui mestiere», *Opere*, III, pp. 615-618.

Capítulo VIII

LA RESPONSABILIDAD DE LOS INTELECTUALES

Dwight MacDonald y Jean-Paul Sartre

Entre la primavera de 1945 y el final del año siguiente, dos ensayos llamarán la atención y suscitarán un cierto debate en Estados Unidos y Francia. Ambos tratan de la actualidad del problema judío tras la guerra y los han escrito intelectuales que gozan de una sólida reputación en sus respectivos países: Dwight MacDonald y Jean-Paul Sartre. El primero ya es reconocido como uno de los más brillantes ensayistas de su generación; el segundo empieza a ser objeto de un verdadero culto que pronto superará las fronteras de Francia y Europa. Ninguno de los dos es judío –particularidad nada baladí–. No escriben sobre el tema como perseguidos o víctimas, sino como intelectuales sensibles a un problema que adquirió una dimensión trágica durante la guerra y al que reconocen alcance universal. Aun perteneciendo a contextos profundamente diferentes, en su país encarnan la imagen del intelectual comprometido. Pertenecen a la misma generación (uno nació en 1905, el otro al año siguiente) y, en 1945, comparten la misma visión de la cultura: un campo que no puede seguir al margen de los imperativos de la política. Subrayan la ineludible necesidad, para los hombres de letras, de estar *en situación* en su época.

MacDonald emprendió su radicalización política a mediados de los años treinta bajo el impacto de la crisis económica, la guerra civil española y los procesos de Moscú. Figura señera de los *New York intellectuals* y antiguo colaborador de la *Partisan Review*, es un marxista crítico con un pasado de militante trotskista. Profundamente convencido de que la guerra exige una respuesta tanto moral como política, tras la

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki se orienta hacia un pacifismo de tinte libertario. Abandona el marxismo en el momento en que Sartre lo descubre. El compromiso de este último es en efecto mucho más reciente.[1] Novelista y filósofo, nunca fue militante político y no se acercó a la Resistencia hasta finales de 1943.

Ambos crean revistas que desempeñarán un papel importante en el debate cultural y político de los años cuarenta: *Politics* sale a la luz en febrero de 1944 y el primer número de *Les Temps Modernes* aparece en noviembre del año siguiente. Sus destinos serán empero diferentes: la revista de MacDonald no sobrevivirá al maccartismo y su desaparición, en 1949, marca el final del periodo radical de la *intelligentsia* neoyorquina; la de Sartre en cambio abre una nueva fase en la vida cultural francesa. La primera, de existencia efímera, concluye un ciclo de la historia cultural norteamericana, en el momento en que la segunda se convierte en una suerte de institución en el mundo francófono.[2] Ambas abren sus páginas a la colaboración de los principales actores intelectuales de la época (o destinados a serlo). *Politics* publica artículos de Hanna Arendt, Daniel Bell, Bruno Bettelheim, Lewis Coser, Irving Howe, Charles Wright Mills y Mayer Schapiro; traduce a Karl Jaspers, Victor Serge, Ignazio Silone y Simone Weil. En *Les Temps Modernes* colaboran al principio Raymond Aron, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Michel Leiris, Maurice

1. Sobre la trayectoria intelectual de MacDonald, véase Michael Wreszin, *Dwight MacDonald. A rebel in defense of tradition*, Basic Books, Nueva York 1994. Sobre Sartre, véase sobre todo la biografía de Annie Cohen-Solal, *Sartre. 1905-1980*, Gallimard, París 1983.

2. Para una visión de conjunto del contexto cultural de *Politics*, véase, amén de la obra de M. Wreszin antes citada, las investigaciones de Alan Wald, *The New York intellectuals. The rise and decline of the anti-stalinist left from the 1930s to the 1980s* (The University of North Caroline Press, Chapell Hill-Londres 1987), y de Terry A. Cooney, *The rise of the New York intellectuals: «Partisan Review» and its circle, 1934-1945* (University of Wisconsin Press, Madison 1986). Sobre la cultura francesa de los años cuarenta, véase Daniel Lindenberg, *Les années souterraines 1937-1947* (La Découverte, París 1990), y Herbert R. Lottman, *La Rive gauche. Du front populaire à la guerre froide* (Éd. du Seuil, París 1981). Sobre *Les Temps Modernes*, véase Anna Boschetti, *Sartre et «Les Temps Modernes». Une entreprise intellectuelle* (Éd. de Minuit, París 1985).

Merleau-Ponty y Jean Paulhan; publican a Samuel Beckett, Jean Genet, Maurice Blanchot, Nathalie Sarraute y el joven Claude Lefort; traducen a Karl Löwith, Carlo Levi, Elio Vittorini, Ignazio Silone, Richard Wright, James T. Farrell, Federico García Lorca y muchos más. En resumen, tanto MacDonald como Sartre son figuras centrales en sus propios contextos culturales.

Volvamos ahora a sus ensayos. En marzo de 1945 MacDonald publica «La responsabilidad de los pueblos» en *Politics*;[3] las *Reflexiones sobre la cuestión judía* de Sartre aparecen en otoño de 1946, aunque el capítulo introductorio ya fue presentado en *Les Temps Modernes* de diciembre en 1945.[4] De los intelectuales conocidos en Estados Unidos y Francia, prácticamente son los únicos que se preguntan sobre la condición judía durante la guerra, que abordan un interrogante capital en la sociedad posterior al antisemitismo, las persecuciones y el genocidio del período reciente. MacDonald evoca los campos nazis y no duda en considerar las atrocidades de la guerra como «la gran cuestión moral de nuestra época» (*RP*, p. 10). Sartre es uno de los pocos que denuncia el silencio y la indiferencia que afrontan los supervivientes de los campos de exterminio nazis: «¿Hablaremos de los judíos? ¿Saludaremos el retorno de los supervivientes? ¿Dedicaremos un recuerdo a quienes murieron en las cámaras de gas de Lublin? Ni una palabra» (*RQJ*, p. 86).

No obstante, este pasaje permanece aislado en su texto, una reflexión sobre el antisemitismo que no puede o no sabe tener el cuenta el *hecho* del exterminio. Para Sartre, el genocidio no modifica sustancialmente la naturaleza del problema, sigue analizándolo como antes de la guerra. El director de *Politics*, en cambio, no dedica su estudio a la historia del antisemitismo ni a la relación de los judíos con la cultura y las

3. D. MacDonald, «The responsibility of peoples», *Politics*, vol. II, n. 3, marzo de 1945, pp. 82-93. Este ensayo fue reeditado varias veces. Aquí cito su edición en D. MacDonald, *The responsibility of peoples (and other essays in political criticism)*, Victor Gollancz, Londres 1957 *(RP)*.

4. J.-P. Sartre, «Portraits de l'antisémite», *Les Temps Modernes*, n. 3, diciembre de 1945, pp. 442-470. Las *Réflexions sur la question juive* fueron publicadas por Paul Morihien en otoño de 1946, en París, y reeditadas por Gallimard en 1954 *(RQJ)*.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

sociedades modernas. Se interroga sobre la destrucción de los judíos de Europa, que reconoce como el acontecimiento clave de la guerra y un hito en el recorrido de la civilización occidental.

Auschwitz y el final de la idea de progreso: Dwight MacDonald

Las noticias sobre el exterminio de los judíos de Europa empiezan a ser difundidas por la prensa norteamericana desde junio de 1942. Los diarios más reputados no le dan mucho relieve (el *New York Times* sólo le dedica unas líneas en sus páginas interiores) pero, el 19 de diciembre de 1942, una revista como *The Nation* publica un editorial titulado «The murder of a people» que da cuenta de la masacre de dos millones de judíos en Polonia, y evoca confusamente el uso de nuevas técnicas de asesinato con gas. Dichos artículos atraen la atención de MacDonald, quien los acoge no obstante con escepticismo. La enormidad del acontecimiento le suscita reservas, acentuadas por su desconfianza ante la política del gobierno norteamericano. Al principio estuvo incluso convencido de que se trataba de rumores difundidos por la propaganda aliada para desviar la atención de la opinión pública de su propia violencia; así, el bombardeo sistemático de las ciudades alemanas se justificaría en nombre de la lucha contra la barbarie nazi. En un editorial de *Politics* de marzo de 1944, se dirige a los «teóricos de la barbarie única del pueblo alemán», citándoles un pasaje del *Redburn* de Herman Melville para recordarles los crímenes del imperialismo británico en el siglo XIX.[5] El contacto con Bruno Bettelheim, superviviente de Buchenwald, le convence de la veracidad de las noticias sobre los campos de la muerte de Polonia.[6] El impacto de este descubrimiento, que la prensa confirma según pasan los meses con informaciones más precisas, es el origen de su ensayo sobre «La responsabilidad de los pueblos», a cuya redacción se dedicará a partir de otoño de 1944.

5. M. Wreszin, p. 145.

6. MacDonald publica en su revista el ensayo de B. Bettelheim, «Behavior in extreme situations», *Politics*, agosto de 1944, pp. 199-209.

MacDonald presenta de entrada la problemática de su ensayo: ¿cómo pudieron producirse tales crímenes? ¿Quiénes son los responsables? ¿Qué consecuencias tiene para la civilización? He aquí «la gran cuestión moral de nuestra época» a la que debe darse respuesta. Concierne a la humanidad entera, nadie ha salido indemne de esa guerra. Las masacres, la destrucción de masas y la muerte anónima bajo las bombas no son fenómenos nuevos, ya aparecieron durante la Primera Guerra Mundial, pero fueron acentuados y llevados al extremo durante este último conflicto. La masacre organizada pasó a ser la norma, igual que la destrucción de ciudades y el asesinato programado de una parte considerable de la población civil de los países beligerantes. Se trata, observa MacDonald, de una regresión indudable respecto a los estándares de civilización alcanzados en el siglo XIX, cuando en Europa se consideraba un principio asentado que los ejércitos en conflicto se abstendrían tanto de eliminar a los prisioneros de guerra como de transformar las poblaciones civiles en objetivos militares (*RP*, p. 11).

Entre las víctimas civiles de la guerra distingue empero entre los muertos de los bombardeos, las destrucciones y la violencia de las operaciones militares y los exterminados en los campos nazis. Se trata de un fenómeno nuevo, antes desconocido y que los críticos más radicales de la sociedad burguesa en el apogeo del liberalismo no pudieron imaginar. En esos lugares del horror –escribe– se exhumaron las torturas de la Inquisición, se aplicaron con los medios de la técnica moderna y se extendieron a una escala mucho más vasta. A este respecto, cita las «fábricas de la muerte» *(death factories)* de Polonia y Silesia, donde, según sus informaciones, los nazis ya habían eliminado a cuatro millones de judíos *(ibid.)*.

Este crimen no puede atribuirse simplemente a los horrores de una guerra atroz, hay aquí algo específico, nuevo y diferente. MacDonald cita sus fuentes –especialmente el informe del reverendo Paul Voght de la *Fluchtlingshilfe* de Zúrich– para sacar una sola conclusión: «En todos los reportajes –escribe– la atmósfera es la misma: la racionalidad y el sistema llevados al extremo; los descubrimientos de la ciencia, los refinamientos de la moderna organización de masas aplicados al asesinato de no combatientes en una escala desconocida desde Gengis Khan» (*RP*, p. 12). Abunda en la descripción del funcionamiento de los cen-

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

tros de la muerte, y los reconstituye con bastante precisión para la época. Cuenta casi todo: la llegada de los convoyes, el tatuado de los prisioneros (que le recuerda a la colonia penitenciaria de Kafka), la selección, la desnudez, la recuperación de los bienes de las víctimas (amontonados en almacenes, añade, como los despojos animales en los mataderos de Chicago, *RP*, p. 13), la muerte en las cámaras de gas *(death chambers)*, los crematorios. También evoca las experiencias médicas y las orquestas de los campos. Sólo para el campo de Auschwitz-Birkenau indica un número aproximado de víctimas entre un millón y un millón y medio de judíos *(ibid.)*. Lo que más impresiona al director de *Politics* en semejante crimen es su carácter industrial: «Los nazis han aprendido mucho –escribe– de la producción en masa, de la organización de la empresa moderna. Todo eso [la descripción de los campos aquí resumida] parece una siniestra parodia de las ilusiones victorianas sobre el método científico... » (*RP*, p. 14).

MacDonald percibe la singularidad del exterminio de los judíos, sin por ello lograr una definición precisa y clara. Tras subrayar el carácter nuevo e históricamente inédito del genocidio (tras Raphael Lemkin, es uno de los primeros en usar de esta palabra), lo asimila a los crímenes de guerra. Al año siguiente los tribunales de Núremberg adoptarán el mismo enfoque.[7] ¿En qué consiste la «unicidad» de las atrocidades hitlerianas? MacDonald responde que son un objetivo en sí de la dictadura alemana: «Lo que hicieron otros pueblos como una desgraciada consecuencia *(unpleasant byproduct)* en la prosecución de ciertos fines, los alemanes lo hicieron, en Maidanek y Auschwitz, como un fin en sí *[as an end in itself]*» (*RP*, p. 17). A diferencia de otros crímenes de guerra, perpetrados a pesar de las normas éticas de sus ejecutores –como los aliados, que después intentaron justificarse con pretextos hipócritas–, los crímenes alemanes eran totalmente «conformes» al código moral nazi.

En una nueva edición de su ensayo, fechado en 1953, MacDonald revisará algunos de sus juicios. Admitirá que, en contra de lo que creyó en 1945, el exterminio de los judíos no tuvo un carácter «público» sino que, en la medida de lo posible, fue más bien ocultado. También subra-

7. Véase Annette Wieviorka, *Le procès de Nuremberg*, Mémorial, Éd. Ouest-France, Caen-Rennes 1995, pp. 127, 187.

yará la diferencia entre los «campos de la muerte» *(death camps)* reservados a los judíos y los «campos de concentración» *(concentration camps)* donde el nazismo internó a sus enemigos. Escribirá que los campos de Dachau y Buchenwald «existieron a lo largo de todo el régimen hitleriano; la tasa de mortalidad era muy elevada, pero más que matar a los prisioneros, su finalidad era aterrorizarlos, torturarlos, desmoralizarlos y, durante la guerra, explotar su fuerza de trabajo» *(ibid.)*.

La originalidad del estudio de MacDonald también reside en que, por vez primera, mucho antes de que el tema se convierta en un *topos* de la historiografía sobre el nacionalsocialismo, intenta arrojar luz sobre la singularidad histórica del genocidio judío a partir de su *comparabilidad* con otros crímenes. Primero procede a comparar el exterminio judío, perpetrado por los nazis, con el de los kulaks bajo el régimen de Stalin. En su opinión, la diferencia entre ambos es la ausencia en el segundo de una finalidad exclusiva de aniquilación. El objetivo de Stalin no era eliminar a los kulaks, sino colectivizar el campo. Concebida de forma autoritaria y burocráctica, ejecutada con métodos cada vez más violentos y criminales, esta política correspondía a una lógica sin duda totalitaria pero no irracional en sus principios. Diezmar a los kulaks fue un «episodio» *(incident)* de este objetivo, sin que nunca hubiese «el deseo de exterminarlos como tales» (*RP*, p. 19). Una vez más, la formulación es discutible, pues el proyecto estalinista de «eliminar a los kulaks como clase»[8] no puede reducirse a un hecho involuntario y puramente accidental, en el curso de la colectivización. La hambruna no era casual ni imprevisible. La historiografía aportó sobre este tema elementos de conocimiento que faltaban en la época. MacDonald comprendió no obstante una diferencia esencial entre estalinismo y nacionalsocialismo (hoy en día subrayada por un historiador como Ian Kershaw): el terror estalinista no era irracional en sí ni estaba intrínsecamente relacionado con el sistema soviético (que sobrevivirá a su dictador); la eliminación de los

8. Según la expresión empleada por Stalin en el *Pravda* del 29 de diciembre de 1929; véase Robert Conquest, *La grande terreur. Sanglantes moissons*, Laffont, París 1995, p. 123. Véase también, desde una perspectiva comparatista, Yves Ternon, *L'État criminel. Les Génocides au XXe siècle*, Éd. du Seuil, París 1995 (sobre la URSS el cap. IV de la tercera parte).

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

judíos era en cambio un objetivo central del régimen nazi, profundamente enraizado en la visión del mundo de Hitler.[9] Con el nacionalsocialismo, el genocidio de todo un grupo étnico era por primera vez un objetivo en sí: «El exterminio de los judíos –precisa MacDonald– no era un medio para alcanzar un objetivo provisto de alguna racionalidad. Los judíos no representaban una amenaza para sus ejecutores; su eliminación no servía a ningún fin militar; la "teoría racial" que la sostiene no tiene ninguna base científica y parece humanamente escandalosa. Por eso sólo puede ser calificada como neurótica, en el sentido más estricto del término. Los judíos de Europa fueron asesinados para satisfacer un odio paranoico [...], no por una razón política o para conseguir una ventaja cualquiera» *(ibid.)*.

La racionalidad de los campos, cuyo funcionamiento se asemejaba al de una fábrica moderna, se ponía así al servicio de un proyecto totalmente irracional. La racionalidad instrumental del sistema, su organización moderna y «científica», iba acompañada de la irracionalidad humana más completa. En el origen del crimen encontramos pues el odio racial. El racismo y el antisemitismo no fueron inventados por los nazis, pero bajo el régimen hitleriano se convertían en la política «de un gran estado moderno. Aquí hay –concluye MacDonald– *algo nuevo*» *(ibid.)*.

A este respecto, MacDonald introduce otro criterio de comparabilidad esbozando el paralelo entre el antisemitismo nazi y el racismo norteamericano. La diferencia también es radical. Evoca los pogromos de la Noche de cristal en noviembre de 1938, cuando las sinagogas y los comercios judíos fueron saqueados y desvalijados en todas las grandes ciudades alemanas. Se trataba de acciones decididas desde el centro del régimen, organizadas por la policía con el apoyo de los miembros del partido. La población no participó, se mantuvo al margen haciendo gala de indiferencia unos, de una sorda desaprobación que no osaba manifestarse abiertamente otros. Pocos fueron los que se unieron a los alborotadores; quienes desafiaron a las autoridades e intervinieron para defender a las víctimas fueron una minoría totalmente ínfima y casi heroica. Durante

9. I. Kershaw, «Retour sur le totalitarisme: le nazisme et le stanilisme dans une perspective comparative», *Esprit*, enero-febrero 1996, pp. 115, 119.

la guerra, los alemanes harán gala de la misma actitud ante el exterminio de los judíos. Aunque no estaba en condiciones de distinguir entre los *Einsatzgruppen* y el personal de los campos, MacDonald subrayaba que el régimen nazi creó unidades especiales encargadas de las masacres. Eso indicaba el carácter a la vez organizado y no espontáneo de dicho crimen. Ahora bien, el racismo norteamericano presentaba rasgos exactamente opuestos. En el sur, se trataba de un movimiento popular que a menudo desembocaba en formas de violencia espontánea, llegaba hasta el asesinato y era protagonizado por un gran número de blancos con el consenso del resto de la población. Aunque a este respecto podía hablarse de una verdadera «responsabilidad colectiva», el linchamiento de negros norteamericanos se realizaba contra la ley, contra el derecho y la moral defendidos por el Estado. El exterminio de los judíos en cambio, sin ser aprobado por el conjunto de la población del Tercer Reich, fue decidido, planificado y ejecutado por el Estado.[10] Pero había otra diferencia considerable. El linchamiento buscaba mantener a los negros «en su sitio», marcar pues una diferencia de raza y estatuto que las víctimas no debían olvidar. Por el contrario, en los campos nazis, como indicó Bruno Bettelheim, la personalidad misma de los detenidos era el blanco de un proceso de aniquilación, hasta el punto de que éstos terminaban aceptando los comportamientos y valores del nacionalsocialismo (*RP*, p. 22).

¿Podía extenderse al conjunto de la sociedad la dominación total ejercida en el interior de los campos? ¿Habían penetrado tanto los valores del nazismo en el cuerpo social de Alemania que los crímenes del régimen se perpetraban con la complicidad, e incluso el apoyo activo de toda la nación? Los posibles sentidos de la noción de «responsabilidad colectiva» provenían de la respuesta a dicha pregunta. MacDonald atribuía los crímenes nazis al régimen de Hitler y no a la nación alemana. El concepto de «responsabilidad colectiva», cuyos orígenes remontaba a la filosofía política hegeliana, le parecía falso e inoperante. Semejante concepción organicista identificaba completamente la nación con el

10. *RP*, p. 21. Sobre la actitud del pueblo alemán durante los pogromos de la Noche de cristal, a partir del observatorio bávaro, véase I. Kershaw, *L'opinion allemande sous le nazisme. Bavière 1933-1945* (Éd. du CNRS, París 1995, cap. IX, pp. 319-330), que confirma en sustancia la intuición de MacDonald.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

Estado para hacer a todos los ciudadanos responsables de su política. Así, una vez proyectada sobre el conjunto de la nación, la culpabilidad se volvía indeterminable. Siguiendo a Hannah Arendt, quien acababa de criticar el concepto de «culpabilidad organizada»[11] aplicado a Alemania, MacDonald sacaba una conclusión muy simple: si todos fuesen culpables, nadie podría ser castigado. En realidad –precisaba– la nación alemana nunca poseyó tal carácter monolítico; el régimen hitleriano tenía indiscutiblemente una base social de masas, pero nunca obtuvo un consenso social en el seno de la población. Centenares de miles de alemanes se le opusieron y fueron sancionados, cuando no internados en campos. Por consiguiente, el concepto de «responsabilidad de los pueblos» debía emplearse con muchas precauciones. Los responsables de los crímenes nazis –desde los planificadores hasta los ejecutores– debían ser juzgados y castigados en tanto que *individuos*.

Las fórmulas del ensayo de MacDonald son a veces confusas y se prestan a malentendidos, especialmente en este punto. Su insistencia en rechazar la noción de culpabilidad colectiva del pueblo alemán tenía el mérito de rehuir claramente todo enfoque germanófobo de los crímenes nazis, pero presentaba el defecto de ignorar las complicidades extendidas que vinculaban a varios sectores de la sociedad alemana con el régimen nazi, complicidades sin las que sus crímenes habrían sido imposibles. Calificar a los nazis de «asesinos psicópatas» *(psychopathic killers)* y a la ideología hitleriana de «odio paranoico» *(paranoiac hatred)* contribuía a mantener la visión del nazismo como un régimen de locos criminales que tomaron como rehén a una sociedad alemana completamente inocente ante sus fechorías. Estas objeciones serán formuladas a lo largo de todo 1945 en diferentes críticas al ensayo de MacDonald publicadas en las páginas de *Politics*. En su respuesta, el director de la revista reafirmaba su tesis, añadiendo incluso que «la búsqueda de un placer y una excitación neurótica en la idea del exterminio de masas» sería una de las causas de los campos de la muerte.[12] Se necesitará mucho tiempo para com-

11. Véase H. Arendt, «Organized guilt and human responsibility», *Jewish Frontier*, enero 1945, pp. 19-23 (véase cap. III).

12. D. MacDonald; respuesta a Solomon Bloom en «The responsibility of peoples - further discussion», *Politics*, julio de 1945, p. 204.

prender que los peores crímenes pueden ser perpetrados por «hombres ordinarios». Sobre el problema de la responsabilidad colectiva, matizaba en cambio sus palabras. Había una responsabilidad *política* –precisaba– que no podía juzgarse en las salas de un tribunal y que concernía al conjunto de los alemanes como nación. «El pueblo alemán –escribía MacDonald– tiene una responsabilidad política ante el nazismo pues, por una parte, permitió que Hitler se hiciese con el poder y, por otra, aceptó su dominación sin rebelarse».[13] Semejante responsabilidad no podía ser objeto de una sanción penal, pero era real y debía ser asumida. Esa era la única condición –concluía– para que los alemanes fuesen responsables y capaces de crear «una sociedad alternativa al nazismo» (*ibid.*, p. 156). Como revela la correspondencia de Hannah Arendt con Karl Jaspers, la noción de «culpabilidad metafísica» (que este último situaría unos meses más tarde en el centro de su estudio sobre la *Deutsche Schuldfrage*) se habría inspirado en este ensayo de MacDonald[14].

Como buen marxista que insistía en ver la guerra como un conflicto *imperialista*, el director de *Politics* no se limitaba a indicar las responsabilidades de Alemania. Había otras muy graves, esta vez por parte de las potencias aliadas. Al final de la Primera Guerra Mundial, empujaron a la Alemania vencida a un atolladero del que Hitler les pareció a muchos una salida. Después, aceptaron a ese dictador considerándolo un mal menor ante la amenaza de la revolución socialista. Con el mismo temor, años más tarde permitieron que Hitler ayudase a Franco a aplastar a los republicanos españoles. Durante el último conflicto, bombardearon las ciudades alemanas feroz y ciegamente, hasta el punto de que los «objetivos militares» pasaron a un segundo plano ante la voluntad de aniquilar y aterrorizar a la población civil. Por su parte, los soviéticos permitieron que los ejércitos alemanes aplastasen la insurrección de Varsovia en 1944, mientras que las fuerzas norteamericanas y británicas se opusieron al movimiento de liberación nacional griego, con el fin de restaurar una monarquía desacreditada e impopular. Estados Unidos practicó la segregación racial en el seno de su propio

13. *Politics*, mayo de 1945, p. 155.

14. H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondance 1926-1969*, Payot, París 1996, pp. 65, 79.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

ejército e internaron en campos a sus propios ciudadanos de origen japonés. Finalmente, respecto al genocidio de los judíos de Europa, ¿acaso Estados Unidos no facilitó la tarea de los ejecutores limitando draconianamente la emigración judía antes y durante la guerra? Dicho de otro modo, si bien los crímenes nazis seguían siendo «únicos», los aliados sin duda no tuvieron una actitud irreprochable, ni eran los mejor situados para dar lecciones de ética a los alemanes (*RP*, pp. 38-39). MacDonald, quien siempre se opuso al gobierno de Estados Unidos y por tanto no se consideraba culpable de sus crímenes, reconocía así la parte de «responsabilidad política» que le correspondía como ciudadano norteamericano.

Sus conclusiones en este ensayo parecían confirmadas a los pocos meses de su publicación por la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki. Su comentario, en el número de *Politics* de agosto de 1945, introduce una nota disonante en el coro de entusiasmo que acogió el final del conflicto. En su opinión, ese acto resta todo valor ético a la victoria aliada: «La bomba –escribe en caliente, justo después de Hiroshima– destruyó en un abrir y cerrar de ojos los dos tercios de la ciudad, incluyendo sin duda la mayoría de los 343 000 seres humanos que allí vivían. No se dio ningún aviso. Esa acción atroz nos sitúa, a "nosotros" los defensores de la civilización, al mismo nivel moral que "ellos", los carniceros de Maidanek. Y "nosotros", la nación norteamericana, somos responsables de ese horror, ni más ni menos que "ellos" la nación alemana».[15]

Tras Auschwitz, Hiroshima parece confirmar a MacDonald que los crímenes contra la humanidad de la Segunda Guerra Mundial no fueron un accidente de la historia, sino un auténtico producto de la civilización occidental. En Francia, otra voz aislada, la de Albert Camus,[16] hacía en el mismo momento consideraciones similares. La bomba atómica marca así un giro decisivo en el itinerario intelectual y político de MacDonald, quien adopta una orientación anarcopacifista. De este acontecimiento saca diferentes conclusiones *sociales* (la guerra tradicio-

15. D. MacDonald, «The bomb» *Politics*, agosto de 1945, (*RP*, p. 103).
16. A. Camus, editorial de *Combat*, 8 de agosto de 1945.

nal ya está «obsoleta»), *éticas* («quienes utilizan semejante poder de destrucción se sitúan al margen de la humanidad») e *históricas* («la bomba es un producto natural del tipo de sociedad que hemos creado» [*RP*, p. 103]).

Finalmente, Hiroshima le lleva a radicalizar su crítica de la racionalidad instrumental y la modernidad técnica ya iniciada en su ensayo sobre los campos de exterminio nazis. Para él, la bomba atómica impone una profunda impugnación de dos paradigmas de la cultura occidental heredados de las Luces y compartidos por las doctrinas liberales como por las diferentes corrientes del pensamiento socialista: por una parte, la idea de una *neutralidad* de la ciencia y la técnica modernas, por otra, la *idea de progreso*. Ya no acepta el «simplismo» ideológico según el cual la técnica presentaría «potencialidades para el bien o para el mal» *(potentialities-for-Good-or-for-Evil)* y que todo dependería de como se use. Debe abandonarse «la fe en la ciencia y el progreso que, defendida tanto por los marxistas como por los conservadores, constituye el axioma fundamental del pensamiento occidental» (*RP*, p. 106). Percibe Auschwitz e Hiroshima como dos crímenes entre los que existe un vínculo innegable que cuestiona los fundamentos mismos de nuestra civilización: «La bomba y los campos de la muerte nazis están brutalizando, pervirtiendo y asfixiando a los seres humanos que esperaban un cambio a mejor del mundo; la tecnología moderna posee su propia dinámica antihumanista que se ha revelado mucho más poderosa que los efectos liberadores anunciados por los esquemas marxistas» (*RP*, pp. 106-107).

Su crítica de la técnica es el punto de partida de un abandono definitivo del marxismo, sistematizado el año siguiente en *The root is man*. Allí define el pensamiento de Marx como la expresión más coherente del tema central en la filosofía occidental desde el siglo XVIII, a saber, la idea de progreso, la convicción de que, gracias a un creciente dominio técnico sobre la naturaleza, el desarrollo de las fuerzas productivas y la ciencia permitiría la liberación del hombre. Marx, Rosa Luxemburgo, y sobre todo Trotsky poco antes de su muerte, concibieron la «barbarie» como una forma de regresión, de caos, de decadencia de la civilización, en cierto modo una repetición de la «caída del Imperio romano». La barbarie revelada por la Segunda Guerra Mundial se debía en cambio al «triunfo de la organización científica», como se encargaron de ilustrar los campos

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

nazis y la bomba atómica.[17] Ante el potencial de destrucción de la técnica moderna, cuyas consecuencias mostró en toda su amplitud la bomba atómica, MacDonald redescubre la antigua noción griega de *hibris*, esa inmoderada voluntad de conquista que suscita el castigo de los dioses (*RP*, p. 110). Vemos aquí una evidente afinidad con la «vergüenza prometeica» sobre la que Günther Anders escribe en la misma época. De forma más general, aunque nunca logre semejante nivel de sofisticación dialéctica, la reflexión de MacDonald se acerca en muchos aspectos a la de los miembros de la Escuela de Fráncfort, y especialmente a Marcuse quien, al principio de la guerra, dedicó un ensayo a la crítica de la técnica como instrumento de dominación y opresión totalitaria[18]. Aunque paralelos, sus caminos no iban a encontrarse (la única obra de un miembro del Institut für Sozialforschung que MacDonald conocía en la época era sin duda *Escape from freedom* de Erich Fromm). Su único contacto con el medio de la cultura alemana en el exilio era Hannah Arendt, con quien colaboró en *Politics* y de quien apreciaría mucho su obra sobre los orígenes del totalitarismo.[19] Podemos suponer que la tenaz y notoria hostilidad de Arendt frente a la Escuela de Fráncfort, y particularmente Adorno, tuvo algo que ver en este encuentro fallido. Ahora bien, Marcuse y Anders –la influencia de Benjamin en la cultura norteamericana vendrá mucho más tarde– habrían podido mostrar a MacDonald la existencia de un marxismo abierto, crítico, antipositivista y antievolucionista, fascinado por la rebelión romántica contra la modernidad y capaz de integrar un profundo replanteamiento de la técnica y la idea de progreso, dicho de otro modo ajeno a la tradición cientifista y pragmática del marxismo norteamericano, de Max Eastman a Sidney Hook.

De su antiguo compromiso político e intelectual, MacDonald conservará un cierto anhelo emancipador, un arraigado humanismo y una

17. D. MacDonald, «The root is man», *Politics*, abril de 1946, trad. fr. *Partir de l'homme*, Éd. Spartacus, París 1948, p. 38.

18. Véase H. Marcuse, «Some social implications of modern technology», *Studies in philosophy and social sciences*, IX, 1941 (véase más arriba el capítulo sobre Günther Anders).

19. D. MacDonald, «A new theory of totalitarism», *New Leader*, 14 de mayo de 1951. Véase M. Wreszin, pp. 253-256.

visión ética de la historia. Su crítica del marxismo le llevará en cambio a descubrir el valor del individuo contra el colectivismo autoritario y burocrático de la experiencia soviética. En Trotsky verá al último representante del marxismo clásico, que rechazará como una forma ilusoria de determinismo histórico. Su socialismo de inspiración pacifista y libertaria no reivindica la ciencia ni el progreso, sino más bien principios éticos: sus objetivos son eticosociales, no historicosociales.

Los horrores de la guerra, los campos de exterminio nazis y la bomba atómica son el origen de una reflexión que, a partir de una crítica de las ilusiones positivistas del marxismo de la segunda y la tercera internacional, desemboca en el redescubrimiento de un tema esencial en la tradición norteamericana: *el individualismo*. MacDonald concluye así el recorrido que, tras un desvío de diez años en compañía de Trotsky, debía devolverle a su punto de partida, a la que fue su visión del mundo antes de encontrar el marxismo: un socialismo ético, ferozmente opuesto a toda forma de racionalismo y determinismo, abierto a una exigencia de tipo espiritual y matizado con igualitarismo cristiano. Abandona a Marx y Trotsky para volver a Randolph Bourne y Reinhold Niebuhr. A pesar de este giro de 1946, durante la guerra fría MacDonald no engrosará las filas del maccartismo como tantos ex comunistas. Si elige Occidente,[20] lo hace como «hereje» y no como «renegado», según la dicotomía de un célebre ensayo de Isaac Deutscher. Pero la desaparición de *Politics* crea un vacío difícil de colmar en un momento en que la cultura radical norteamericana busca una identidad capaz de situarse más allá de los dos bloques.

20. D. MacDonald, «I choose the West», 1952 (*RP*, pp. 121-125). Elige Occidente sin volverse maccartista, igual que Sartre elige ser un «compagnon de route» del Partido comunista sin por ello volverse estalinista. Así, más allá de sus divergencias, podemos observar un cierto paralelismo entre sus trayectorias.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

Muy diferente es la problemática en el seno de las *Reflexiones sobre la cuestión judía* de Sartre. En 1946, este pequeño ensayo rompe el silencio y recuerda la existencia de una «cuestión judía» que, universalmente reprimida, acaba de conocer su trágico epílogo. Pero si bien la obra rompe ese muro de indiferencia que rodeaba a los judíos, no abandona una mentalidad y un estilo de pensamiento antiguos. El exterminio no ocupa el centro del análisis, Auschwitz aún dista de ser percibido como un vuelco y una ruptura de la historia. La «cuestión judía» a la que Sartre consagra sus reflexiones críticas no es la del genocidio, sino más bien la de Francia de antes de Vichy, la del caso Dreyfus y la Tercera República.

Cuando Sartre concibe su ensayo sobre la cuestión judía, la atención de la opinión pública se polariza ante el regreso de los deportados.[21] Junto al aura de mártires que el clima cultural de la Liberación confiere entonces a los perseguidos políticos, la masacre de los judíos parece un acontecimiento horrible pero difícil de captar y comprender. Se prefiere asimilarlo con los sufrimientos padecidos por el conjunto de la nación bajo el nazismo. En el caos de una Europa en ruinas, donde las víctimas de la guerra y las *displaced persons* se cuentan por decenas de millones, el genocidio de los judíos es difícilmente perceptible, su *ausencia* apenas advertida. En el clima instaurado tras la Liberación, las fuerzas nacionales y antifascistas (de los comunistas a los gaullistas) comparten una concepción de los crímenes nazis que reúne a los prisioneros de guerra, los trabajadores forzados, los deportados políticos y las víctimas judías en una misma categoría, la de los «patriotas» y los «caídos por Francia». Las persecuciones raciales aparecen como una de las manifestaciones de una política dirigida contra la nación francesa.

En vez de aclarar este panorama, los numerosos relatos autobiográficos de los antiguos deportados políticos contribuyen, involuntariamente, a alimentar la confusión. A pesar de sus diferencias, estas obras resultan en la mayoría de casos incapaces de *ver* el genocidio judío.

21. Véase Annette Wieviorka, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Plon, París 1992, pp. 20-21.

Emblemático es el caso de David Rousset, militante trotskista deportado a Buchenwald, a quien debemos uno de los primeros testimonios sobre los campos nazis: *L'univers concentrationnaire*, publicado en 1946. Presenta Auschwitz como «un campo de represalias contra los judíos», en cuyo interior se encontraba Birkenau, «la mayor ciudad de la muerte», dedicada a la eliminación de los pueblos juzgados inferiores, a saber los judíos, los polacos y los rusos.[22] No obstante, precisa Rousset, «entre esos campos de destrucción [Birkenau] y los campos "normales", no hay diferencia de *naturaleza*, sino solamente de *grado*» (*ibid.*, p. 51). En esa época, la distinción entre *campos de concentración* y *centros de la muerte*, entre deportación política y genocidio «racial» es inexistente.

Otro testimonio, *L'espèce humaine* de Robert Antelme (1947), tuvo un enorme impacto y contribuyó decisivamente a forjar por mucho tiempo la percepción francesa de los crímenes nazis. Con toda modestia, Antelme, resistente francés deportado a Buchenwald y Gandersheim, subrayaba el carácter totalmente subjetivo y por ello «limitado» de su relato: «El horror no era gigantesco. En Gandersheim no había cámara de gas ni crematorio».[23] Su experiencia le llevaba a reafirmar la unidad indestructible de la especie humana, una unidad a la vez biológica y ontológica compartida tanto por los verdugos como por sus víctimas. Antelme escribía que, pese a todos sus esfuerzos, el nazismo no pudo modificar la naturaleza profunda del hombre. Así, prestaba un testimonio que, en el clima de posguerra, fue percibido como un mensaje de esperanza. «En este reconocimiento de la unidad de la especie –escribirá al respecto Dyonis Mascolo– se encuentra todo lo que constituyó nuestro comunismo».[24] En este clima intelectual y político fue concebido el ensayo de Sartre.

22. David Rousset, *L'univers concentrationnaire* (1946), Éd. de Minuit, París 1965, p. 108.

23. R. Antelme, *L'espèce humaine*, Gallimard, col. «Tel», París 1957, p. 11. Para un significativo testimonio del impacto de este libro en varias generaciones de posguerra, véase el artículo que le consagra en 1963 Georges Perec, «Robert Antelme ou la verité de la littérature», *L.G. Une aventure des années soixante*, Éd. du Seuil, París 1992, pp. 87-114, así como el informe «Robert Antelme. Présence de l'*Espèce humaine*», publicado en la revista *Lignes*, n. 21, 1994.

24. Dionys Mascolo, *Autour d'un effort de mémoire. Sur une lettre de Robert Antelme*, Maurice Nadeau, París 1987, p. 64.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

Su análisis del antisemitismo retoma sin modificación sustancial temas ya desarrollados en 1939, antes de la guerra, en un cuento del *Mur*: «La infancia de un jefe». Allí describía el nacimiento de una judeofobia violenta, llevada hasta el pogromo, en el joven Lucien Fleurier, retoño de los medios burgueses de la Francia de los años treinta cuya mediocridad y pasiones encarnaba.[25] En efecto, en sus *Reflexiones*, Sartre presenta el antisemitismo como una pasión y una fe, como la elección del odio en lugar de la razón. Entre los representantes de esta «pasión» antisemita, cita a Drumont, Céline y Maurras. Interpretado por el filósofo como un «intento de valorizar la mediocridad», el antisemitismo expresa en sus adeptos el deseo de huir de la modernidad con sus valores abstractos, para refugiarse en una «comunidad» que albergue las virtudes del arraigo ancestral en un terruño. Concretadas en la seguridad de un patrimonio –material como mental–, preservado y transmitido de una generación a otra, dichas virtudes alimentan una actitud de profunda desconfianza ante las abstracciones del mundo moderno. El antisemitismo encuentra su base social en la pequeña burguesía urbana (los funcionarios, pequeños comerciantes, etc.) que, insertada en una realidad social compleja, para ella incontrolable e incomprensible, se muestra muy afectada por la pérdida de los valores tradicionales. De ahí la tendencia a oponer el pasado al presente, la propiedad rural a la inmobiliaria, lo particular a lo universal, lo concreto a lo abstracto, la tradición a la inteligencia. «Lo universal es judío porque es objeto de inteligencia» (*RQJ*, p. 27) y precisamente esa inteligencia suscita el temor del antisemita, al percibirla como una amenaza. Durkheim distinguía la «solidaridad mecánica», típica del mundo rural y arcaico, de la «solidaridad orgánica», propia de las modernas sociedades industriales. En esta línea, Sartre califica de «primitiva» e inarticulada a la comunidad reivindicada por el antisemita, una comunidad sin judíos, donde «la igualdad es fruto de la indiferenciación de las funciones».[26]

25. Así definía el antisemitismo de Lucien Fleurier: «implacable y puro, apuntaba fuera de sí como una hoja de acero, amenazando otros pechos» (J.-P. Sartre, «L'enfance d'un chef», *Le mur* (1939), Gallimard, col. «Folio», París, p. 249).

26. *RQJ*, p. 34. Véase Émile Durkheim, *De la division du travail social* (1893), Presses Universitaires de France, París 1960. Sartre no cita a Durkheim, pero la referencia es muy evidente.

En resumen, describe la muchedumbre de las manifestaciones antidreyfus, la «masa amotinada» que será admirablemente analizada por Elias Canetti.[27]

Sartre nunca tiene en cuenta el antisemitismo en su dimensión moderna, racial y genocida, sino sólo como actitud de huida, romántica y conservadora ante la modernidad. Leyendo su texto, tenemos la impresión de que, una vez cerrado el paréntesis de la guerra, la «cuestión judía» reaparece en sus formas «normales», como antes de las redadas, las deportaciones y los campos de la muerte. La penetración analítica de la que hace gala Sartre para aprehender la psicología y las estructuras mentales del antisemita es tan profunda como su ceguera ante el *hecho* del exterminio. Menciona de paso a Hitler y las cámaras de gas de los campos en Polonia como se puede evocar un acontecimiento lejano; nunca aludirá al estatuto de los judíos promulgado por Vichy, ni a Xavier Vallat y Louis Darquier de Pellepoix, ni tampoco a las redadas efectuadas por la policía francesa bajo la ocupación. Para Sartre, el antisemitismo lo sigue encarnando Drumont. Lo percibe como la erupción de una «pasión», no consigue ver –como hacía Hannah Arendt desde 1945–[28] un crimen rutinizado y burocratizado, tanto más horrible cuanto que lo perpetraban «personas ordinarias», preocupadas por cumplir una tarea, no por satisfacer una pasión. En resumen, todavía no es consciente del abismo abierto por la guerra y Auschwitz. El antisemitismo sigue siendo para él un «código cultural»,[29] la fuente de una identidad negativa constituida por la oposición al «judío», encarnación de todos los valores execrables de la sociedad moderna. Nada ha cambiado respecto al siglo XIX.

En eso, sus *Reflexiones sobre la cuestión judía* no presentan una gran originalidad, a pesar de su calidad literaria. La novedad reside en cambio en cuestionar el paradigma asimilacionista defendido por la cultura democrática, heredado de las Luces, impuesto por las Revolución de 1789 y

27. Elias Canetti, *Masse et puissance*, Gallimard, col. «Tel», París 1986.

28. Véase capítulo III.

29. Véase a este respecto el esclarecedor estudio de Shulamit Volkov, «Antisemitismus als kultureller Code», *Jüdisches und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, C. H. Beck, Múnich 1990, pp. 13-36.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

aplicado a lo largo de todo el siglo XIX, paradigma que hasta entonces encontró un consenso prácticamente general en el seno de la izquierda, los medios republicanos e incluso el judaísmo francés. Sartre no recusa esta tradición en la que inscribe su combate contra el antisemitismo, la pone en cuestión desde el interior, introduciendo en ella un elemento crítico. Los destinatarios de sus observaciones son ahora los demócratas, los amigos de los judíos y los partidarios de la emancipación. Desde la época de las Luces, su filosemitismo se basó en la negación de los judíos como individuos concretos, con su cultura, su religión, sus prácticas, en nombre de su pertenencia a la humanidad. Al reconocer al hombre en el judío, los demócratas ya sólo ven al primero y olvidan al segundo. A partir de esta constatación, Sartre establece un paralelo entre el antisemitismo y el asimilacionismo democrático. Así como el antisemita sólo ve al judío y rechaza su humanidad, el demócrata sólo ve la humanidad del judío (el sujeto abstracto y universal reconocido por los Derechos del hombre y el ciudadano) y no su condición judía. Uno reprocha a los judíos que existan, que sean judíos; el otro les reprocha que se consideren judíos y no sólo «hombres». Uno quiere exterminar a los judíos, el otro quiere asimilarlos; ambos desean un mundo *sin* judíos (*RQJ*, p. 69).

Este alegato para un reconocimiento de la alteridad judía en el seno de la sociedad francesa, muy poco corriente en la época, contrasta empero con la definición que Sartre propone del judaísmo como simple producto del antisemitismo. Aboga por la aceptación de una colectividad, al tiempo que le niega consistencia y vida propia. Para Sartre, el judío es una creación del antisemitismo: «El judío –escribe en un célebre pasaje– es un hombre que los demás consideran judío; esa es la simple verdad de la que partir... el antisemita *hace* al judío» (*ibid.*, pp. 83-84). En abierta contradicción con su crítica de la filosofía de las Luces en el tema de la emancipación, añade incluso que los judíos estarían asimilados desde hace tiempo si sólo se les mirase como hombres y no como judíos.

¿Qué representa, pues, el judaísmo para Sartre? Exhumando una concepción de origen hegeliano, responde que los judíos son *un pueblo sin historia*. Esta definición cruza como un hilo rojo todo el ensayo sartriano. Ve su historia como «una errancia de veinte siglos», los arrincona en una condición de esterilidad cultural. En su opinión, no poseen

«una obra colectiva específicamente judía» ni «una civilización propiamente israelita», ni tampoco «un misticismo común» (*ibid.*, p. 103). Subraya la paradoja de un pueblo de viejas raíces, «el más antiguo de los pueblos», que sin embargo «aún no es histórico» (*ibid.*, p. 102). Desprovistos de subjetividad y originalidad, preservados como un espejo en el que se refleja la mirada hostil del mundo exterior, los judíos escapan a toda definición clásica de tipo nacional, étnico o cultural: «La comunidad judía –escribe Sartre– no es ni nacional, ni internacional, ni religiosa, ni étnica, ni política: es una comunidad casi *histórica*» (*ibid.*, p. 176). Escuchamos en estas palabras un eco de Ernest Renan, para quien «la raza semítica se reconoce casi únicamente por caracteres negativos: no tiene ni mitología, ni epopeya, ni ciencia, ni filosofía, ni ficción, ni artes plásticas, ni vida civil; en suma, ausencia de complejidad, de matices, sentimientos exclusivos de la unidad».[30] Para Sartre, toda la historia judía se reduce, pues, a la del antisemitismo, «una estructura social regresiva y una concepción del mundo prelógica» (*RQJ*, p. 173). Tras criticar la actitud de las Luces ante los judíos, presenta su supervivencia en el mundo moderno como el producto de una aporía del progreso, como la marca de una difusión insuficiente o incompleta de las Luces.

Como admitirá mucho más tarde en conversaciones con su discípulo Benny Lévi, Sartre escribió su ensayo sin poseer el menor conocimiento de la historia judía,[31] algo que, en la época de la publicación de sus *Reflexiones*, suscitaría la crítica sarcástica de Hannah Arendt.[32] Víctima de un prejuicio de su tiempo, Sartre es incapaz de ver tanto la cultura

30. Ernest Renan, «Histoire générale et système comparé des langues sémitiques» (1855), *Œuvres complètes*, Calmann-Lévy, París 1947-1961, vol. VIII, p. 155. Véase sobre este tema Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine* (Éd. du Seuil, París 1989, p. 204).

31. «Escribí la *Question juive* sin ninguna documentación, sin leer un solo libro judío» (J.-P. Sartre, B. Lévy, *Les entretiens de 1980*, Verdier, París 1991, p. 74).

32. H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. Sur l'antisemitisme*, Éd. du Seuil, París 1984, pp. 18-19. Según R. J. Bernstein, en cambio, Arendt era particularmente injusta con Sartre, cuya visión del judío «auténtico» presentaría en su opinión varias afinidades con la del «paria consciente» que elaboró en París a finales de los años treinta, influida por los escritos de Bernard Lazare (véase R. J. Bernstein, *Hannah Arendt and the jewish question*, Polity Press, Cambridge 1996, pp. 195-197).

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

material del judaísmo de la diáspora (distamos aún de los estudios históricos sobre las civilizaciones askenazi y sefardí) como su tradición de pensamiento. No ve la dimensión judía de la cultura occidental en la que se inscribe su propia reflexión; obvía simplemente la religión, el misticismo, la literatura y la filosofía judías. Hasidismo, haskalah, ciencia del judaísmo, Mendelssohn, Cohen, Buber, Aleichem, Sforim, Peretz, todo eso no le dice nada, como tampoco se lo dice el nombre de Bernard Lazare. Lo que más sorprende leyendo hoy este ensayo de Sartre –escribió al respecto Henri Meschonnic– es su «tranquilo olvido de un continente: Biblia, Talmud, kábala. Para simplificar. Ignorancia muy filosófica. La marca de una tradición. Y de una época».[33]

En un pasaje de los *Cuadernos para una moral*, contemporáneo de sus *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Sartre afirmaba explícitamente su adhesión a la filosofía hegeliana de la historia: «Si hay una historia es la de Hegel. No puede haber otra».[34] No obstante, al definir a los judíos como una comunidad «casi histórica», manifiesta un intento de huir de Hegel, sin lograrlo completamente, y permanece prisionero de esa tradición filosófica. Recusa las nociones de historia y memoria judías adhiriéndose precisamente a la concepción hegeliana de una Historia universal. En sus *Reflexiones* escribe: «Si, como dice Hegel, una colectividad es histórica en la medida en que tiene memoria de su historia, la colectividad judía es la menos histórica de todas las sociedades porque sólo puede conservar memoria de un largo martirio, es decir de una larga pasividad» (*RQJ*, p. 81).

Sartre rompe el muro de silencio que rodea entonces a la condición de los judíos, pero no logra alterar una visión de la historia en la que no hay lugar para los vencidos. Cabe constatar que «Las tesis sobre el concepto de historia» de Walter Benjamin, publicadas en *Les Temps Modernes* en 1947, pasan completamente inadvertidas para los intelectuales franceses, empezando por Sartre, director de la revista. Mientras

33. H. Meschonnic, «Sartre et la question juive», *Études sartriennes*, I, 1984, p. 140. Este ensayo de Sartre recibió críticas en el mismo sentido, aunque menos argumentadas, de Maurice Blanchot en *L'entretien infini*, Gallimard, París 1969.

34. J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, París 1983, p. 31. Véase también el estudio de Meschonnic ante citado, p. 141.

Europa celebra la victoria sobre el fascismo, no hay muchas ganas de estudiar el pasado como un «cortejo triunfal» de los vencedores y «cepillar la historia a contrapelo» para recuperar la esperanza y la tradición de los vencidos.[35]

Los judíos, creación del antisemitismo, están condenados según Sartre a una existencia «inauténtica». A partir de su definición del carácter no histórico del pueblo judío establece en efecto una dicotomía (inspirada en el concepto heideggeriano de *Eigentlichkeit*) entre judíos «auténticos» e «inauténticos»: los primeros asumen su martirio, los otros intentan la vía de la asimilación como «una huida» (*RQJ*, p. 112). Espejo del otro, incapaz de inscribir su existencia en la estela de una tradición positiva, «el judío auténtico es el que se reivindica en y por el desprecio del que es objeto» (*ibid.*, p. 111). Este pasaje recuerda ciertos escritos, que Sartre desconocía en la época, de Bernard Lazare y Hannah Arendt sobre la tradición del judaísmo paria. Pero según Lazare y Arendt, el *paria* judío podía oponer su orgullo de excluido al desprecio del antisemita para recuperar una tradición oculta, una cultura y unos valores pertenecientes a la historia de su pueblo. Para Sartre, en cambio, esta tradición y esta historia no existen. La única imagen de «judío auténtico» que encontramos en sus *Reflexiones*, conmovedora pero estereotipada, es la de un inmigrado de Europa oriental, sentado en el umbral de su puerta, en la rue des Rosiers: «Lo reconozco al momento como judío: tiene barba negra y rizada, nariz ligeramente aguileña, orejas separadas, gafas de hierro, un bombín hundido hasta los ojos, un traje negro, gestos rápidos y nerviosos, una sonrisa de una extraña bondad dolorosa» (*ibid.*, p. 76).

El judío «inauténtico» es en cambio el de la modernidad occidental, que intenta huir de su condición identificándose con las naciones donde vive. En una carta a Max Brod, Kafka evocó una idea similar definiéndose como un representante del *westjüdische Zeit*, sin pasado ni porvenir, separado de su tradición y, debido a la asimilación, obligado a vivir en un mundo extranjero. Esta «inautenticidad» se debía para Kafka a la pérdida de un mundo espiritual cuya historicidad percibía vagamen-

35. La primera traducción francesa de este texto es de Pierre Missac y apareció en *Les Temps Modernes*, n. 25, octubre de 1947.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

te gracias a una compañía de actores yiddish. Para Sartre, este mundo espiritual era en cambio del todo inexistente. El «judío inauténtico» no lleva en sí la marca dolorosa de una ruptura con el pasado, pues inscribe su identidad exclusivamente en el interior de la cultura occidental, que se ha apropiado sin dejar de percibirla como un extranjero y un marginal. No puede encarnar una tradición nacional y por tanto se identifica con valores abstractos y universales de la civilización occidental. «El racionalismo de los judíos –escribía Sartre– es una pasión: la pasión de lo universal» (*ibid.*, p. 134). Introducen la razón allí donde, para los demás, domina el sentimiento. Así es como Sartre explicaba «la especial relación de los judíos con el dinero» (*ibid.*, p. 153).

La «inautenticidad» de los judíos no deriva, pues, de la pérdida o abandono de un universo cultural y espiritual; se basa más bien en el hiato que los separa del mundo no judío. Aunque un incontestable sentimiento de simpatía hacia los judíos cruce todo el ensayo de Sartre, siempre los percibe según los criterios de una larga tradición literaria y filosófica marcada por un antisemitismo propio y que conoce incomparablemente mejor que el pensamiento judío. La paradoja del ensayo reside en sacar sus argumentos de esta tradición, y transformar sus códigos desde una perspectiva humanista. Así, su concepto de «inautenticidad» se limita a retomar una idea muy difundida a principios de siglo, tanto entre los antisemitas como entre los sionistas: el carácter fundamentalmente inasimilable de los judíos. Asimismo, su visión del judío como abstracción y racionalidad opuestas a los sentimientos y la concreción de un pueblo identificado con una tierra y una tradición, evoca íntimamente ciertos temas ya expresados por Édouard Drumont (el «ario creador» opuesto al «semita calculador»), por Maurice Barrès y Charles Maurras (el judío como «desarraigado» y por tanto ajeno a la nación, «la posesion en común de un antiguo cementerio»), o también, más cerca de Sartre, por Drieu La Rochelle («El judío es horrible como un *polytechnicien* o un *normalien*«»).[36]

36. Citas de Michel Winock, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France* (Éd. du Seuil, París 1990). Sobre la presencia de estas fuentes en el ensayo de Sartre, véase el estudio de Mischa Brumlik, «Das verkörperte "Sein für die Anderen". Zu Sartres Theorie des Judentums» (*Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, Cahier 2, 1987, p. 94). Para una visión de conjunto de la represen-

Aunque Sartre no se refiere explícitamente a estos autores, sin duda constituyen una fuente inconsciente de su reflexión. O se nutre de una mentalidad y unos clichés ideológicos a los que dichos escritores dieron forma literaria. Ahora bien, Sartre no es antisemita; según él, la «inautenticidad» judía tan radicalmente condenada por los nacionalistas y los antisemitas puede ser fuente de un verdadero espíritu creador. Esta huida hacia lo universal, cuyo «misionero» es el intelectual judío, produjo genios de la cultura moderna entre los que el filósofo recuerda, desordenadamente, algunos nombres: Spinoza, Proust, Kafka, Darius Milhaud, Chagall, Einstein, Bergson... Es muy probable que su retrato del judío «inauténtico» se inspirase también en figuras cercanas como Raymond Aron (a quien conoció siendo estudiante en la École Normale Supérieure y que pasará el periodo de guerra exiliado en Londres), el filósofo Georges Politzer (fusilado en mayo de 1942) o su amigo Pierre Kaan (quien desde 1943 dirigirá el Comité Nacional de la Resistencia en la zona Sur).

Sartre sólo posee un vago conocimiento de la historia y el pensamiento judíos, pero es en cambio un observador agudo y atento. En *Le sursis* (1945), describe con unas pocas y eficaces palabras la psicología del judío asimilado: «Soy francés. No judío, no judío francés: francés. Compadezco a los judíos de Berlín y Viena, los de los campos de concentración, y me da rabia pensar que haya hombres martirizados. Pero, escúchame bien, todo lo que pueda hacer para evitar que a un francés, a un solo francés le partan la cara por ellos, lo haría. Me siento más cerca del primer tipo con quien me cruzaré en la calle que de mis tíos de Lenz o de mis sobrinos de Cracovia».[37]

De hecho, muchos intelectuales israelitas franceses se reconocerán en el retrato del judío «inauténtico» esbozado por Sartre en sus *Reflexiones*. Raymond Aron, a quien le gustaba definirse como un «judío desjudai-

---

tación del judío en la cultura de las derechas francesas, véase Pierre Birnbaum, «Accepter la pluralité: haines et préjugés», en J. F. Sirinelli (ed.), *Histoire des droites en France* (Gallimard, París 1992, vol. III, pp. 423-472).

[Los *polytechniciens* y *normaliens* son los titulados por las exigentes y elitistas École Polytechnique y École Normale respectivamente. *N del T.*]

37. J.-P. Sartre, *Les chemins de la liberté*. II, *Le sursis*, Gallimard, París 1945, p. 79.

www.scanton

zado», afirmaba por ejemplo su pertenencia «a esos judíos, que Sartre, en su ensayo, considera típicos, judíos porque el mundo exterior los declara como tales, que asumen su judaísmo por dignidad, pero que no lo sienten espontáneamente».[38]

Sartre concluye su ensayo exhortando a los judíos a no ocultarse más y a hacerse visibles. Por una parte, los demócratas debían reconocer finalmente su existencia y, por otra, ellos debían dejar de disimularse tras la pantalla protectora de los valores universales. Unos, debían aceptar a los judíos sin conminarlos a disimularse con la asimilación, permitiéndoles mostrarse libremente; los otros, debían poder declararse, sin intentar ya metamorfosearse en «humanos» indistintos. La elección de la autenticidad podía ser tanto la de afirmarse «judío francés» (es decir, reivindicar su lugar de judío en el seno de la sociedad francesa), como reclamar «una nación judía con un suelo y una autonomía» (*RQJ*, pp. 169-170). Ambas le parecían a Sartre plenamente legítimas. Reconocer a los judíos significaba ante todo ser consciente de su sufrimiento: «La sangre judía que los nazis vertieron –escribía Sartre– recae sobre nuestras cabezas» (*ibid.*, p. 165). Al mismo tiempo, la exhortación a los judíos para que no se ocultasen más pretendía esencialmente que se les restituyese la plenitud de sus derechos, no sólo sus derechos de ciudadanos sino también sus derechos comunitarios. En resumen, Sartre exigía una reparación. A muchos lectores, este ensayo del intelectual más célebre de la Francia de posguerra les pareció por sí sólo un acto de solidaridad y reparación. Según la biógrafa de Sartre, Annie Cohen Solal, fue «un puñetazo magistral»;[39] según Claude Lanzmann, un nuevo «J'accuse!».[40]

Para comprender el alcance de este breve libro, cabe añadir que rompía un silencio que no era solamente el de la sociedad francesa, sino también el de su autor. En efecto, durante la guerra, Sartre se calló. Se niega a colaborar pero, hasta finales de 1943, duda también si unirse a la

38. Citado en Jean-Louis Missika, «Juif par le regard de l'autre?», *Commentaire*, n. 28-29, 1985, p. 189.

39. Annie Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980*, Gallimard, col. «Folio», París 1985, p. 488.

40. «Sartres "J'accuse". Ein Gespräch mit Claude Lanzmann», *Babylon*, p. 77.

Resistencia. Espera. Retomando la tipología propuesta por Philippe Burrin, Jean-François Sirinelli lo clasifica en el apartado de la «acomodación forzada», a medio camino entre la «adaptación mínima», en cierto modo estructural e inevitable, y la «acomodación de oportunidad».[41]

El ser y la nada, su primera gran obra filosófica, se publicó en 1943. En ese tratado sobre el tema de la libertad humana (con visibles huellas del *Sein und Zeit* de Heidegger), Sartre teorizaba un hiato insuperable entre la realidad y el sujeto, entre la condición concreta y prosaica del individuo y su ser «para sí», fuente a la vez de una angustia permanente y de una tensión imborrable hacia la libertad. La condición judía reproducía este abismo entre la realidad de las persecuciones y una irreductible libertad subjetiva. En este texto, el judío representa el «ser judío» para los antisemitas, que lo hacen aparecer como «límite objetivo externo de la situación», pero si decide hacer abstracción de esta imposición exterior, puede olvidar su «ser judío» para descubrir su condición de ser libre. En ese caso, su «ser judío desaparece al momento para dejar paso a la simple conciencia de ser libre; transcendencia incalificable».[42] De un hombre podemos hacer un esclavo, pero siempre será libre de rebelarse, nunca podremos suprimir su aspiración a romper sus cadenas.

Podemos preguntarnos si esta alternativa era posible en un campo de exterminio, si esa «libertad» aún se brindaba al «hombre deshumanizado» del universo concentracionario, el «musulmán» descrito por Levi y Améry. Quizá sea útil recordar que *El ser y la nada* aparecía en las librerías parisinas cuando las cámaras de gas funcionaban a toda máquina en Auschwitz y Treblinka. En esa época, el escritor francés sin duda no estaba al corriente de ese horror, pero no podía ignorar las redadas y deportaciones de judíos, tanto en la capital como en el resto de Francia. Esta contemporaneidad crea un cierto malestar en el lector de hoy en día. Si algunos vieron surgir de ese libro «como por magia, del periodo de opresión más sombrío, una llamada a la libertad y al anarquismo indi-

41. Jean-François Sirinelli, *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*, Fayard, París 1995, p. 188, quien toma prestada su tipología de Ph. Burrin, *La France à l'heure allemande 1940-1944*, Éd. du Seuil, París 1995, pp. 468-469.

42. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, París 1943, p. 610.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

vidual»,[43] otros percibieron una interpretación del fascismo cuando menos ambigua. En un ensayo de 1948, Herbert Marcuse reparará en ese pasaje de Sartre toda la ambigüedad de su existencialismo: «Cuando la filosofía, en virtud de sus conceptos ontologicoexistenciales de la libertad y del hombre, llega al punto de describir a los judíos perseguidos y a las víctimas del verdugo como seres que son y permanecen absolutamente libres y dueños de sus elecciones, esos conceptos filosóficos han caído al nivel de la pura y simple ideología».[44]

Entre las reseñas de las *Reflexiones sobre la cuestión judía* de Sartre, la más aguda y profunda es sin duda la de Georges Bataille, publicada en *Critique* en mayo de 1947. Son apenas dos páginas, pero sumamente densas; a pesar de su comentario elogioso, desplazan el eje de las *Reflexiones* sartrianas e indican con gran claridad todo lo que el brillante ensayo no vio ni comprendió. Se diría incluso que, partiendo de una perspectiva diferente, Bataille proyecta sobre el estudio sartriano su propia concepción del problema, y ve en el mismo algo que no está; a saber, una meditación sobre el genocidio judío.[45] Para Bataille, toda reflexión sobre la «cuestión judía» tras la guerra sólo puede nacer del hecho, pétreo e ineludible, del exterminio. Aún más: Auschwitz –Bataille es uno de los primeros que asumen toda la carga simbólica de esa palabra– nos obliga a repensar «la imagen del hombre». «Como usted y yo –escribe–, los responsables de Auschwitz tenían narices, bocas, voces, una razón humanas, podían unirse, tener hijos: como las pirámides o la Acrópolis, Auschwitz es el hecho, es el signo del hombre. La imagen del hombre ya es inseparable de una cámara de gas...» (*ibid.*, p. 226).

Percibe la dimensión universal de Auschwitz, «una de las acciones más negras en el haber de los hombres», y también su singularidad, concretada en la imagen de una cámara de gas. Bataille caracteriza este estu-

43. A. Cohen-Solal, pp. 332-333.

44. H. Marcuse, «L'existentialisme», *Culture et société*, Éd. de Minuit, París 1970, p. 231.

45. G. Bataille, «Sartre», *Œuvres complètes*, Gallimard, París, t. XI, 1988, pp. 226-228. Véanse también las hermosas páginas que Michel Surya dedicó a este texto de Bataille, *Georges Bataille. La mort à l'œuvre* (Gallimard, París 1992, pp. 437-442).

dio sartriano como «una lección necesaria», pero discute su visión del judío «inauténtico», reducido a la pura racionalidad. «¿Acaso la crítica del antisemitismo –se pregunta– no se ha convertido ante todo en crítica del racionalismo?» (*ibid.*, p. 228). Como los judíos fueron los constructores de la razón, ahora que ésta se eclipsa son las víctimas del sacrificio: «¿Acaso la autenticidad judía no consiste precisamente en que en Auschwitz la razón sufría en su carne?» (*ibid.*). Sorprende constatar el carácter extremadamente sobrio de este texto de Bataille, un pensador cuyas categorías –el mal, el exceso, el extremo, la transgresión, etc.– son hoy en día ampliamente explotadas en el debate sobre el genocidio judío.

Dwight MacDonald y Jean-Paul Sartre reaccionan de modo radicalmente diferente al exterminio de los judíos, el primero como «alertador de incendio», el segundo como «intelectual cegado». Esta constatación se impone más allá de la innegable diferencia que separa sus textos, un ensayo político y un ensayo literario. Ambos son profundamente ajenos a la cultura y la historia judías, que consideran inexistentes o marginales. Para Sartre, como hemos visto, se trata de la cultura de un pueblo «casi histórico», para MacDonald de una «cultura del gueto» incomparable con la de las grandes naciones occidentales.[46] En resumen, el bagaje intelectual con el que abordan el problema judío es el de sus medios de origen y sus contextos culturales. Para uno es la literatura francesa de los años treinta con influencias de la filosofía existencialista alemana; para el otro, un intelectual wasp *(white anglo-saxon protestant)* nacido en una familia no carente de prejuicios antisemitas y formado en Yale, es la literatura angloamericana a la que, a mediados de los años treinta, se añade el descubrimiento de los escritos de Marx y Trotsky.

La ceguera de Sartre es muy típica de su generación intelectual y contexto cultural. Releído hoy en día, un ensayo como las *Reflexiones sobre la cuestión judía* muestra todos sus límites. Sartre intuyó un problema sin comprender su dimensión histórica. Su estudio rebosa de agudas observaciones y fórmulas brillantes, pero no llega al fondo del problema. Auschwitz apenas es evocado, el genocidio no entra en su horizonte

46. M. Wreszin, pp. 229-230.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

intelectual. La clarividencia y la lucidez de MacDonald son en cambio excepcionales. En el seno de un medio cultural como la *intelligentsia* de Nueva York, ampliamente dominado por el elemento judío, es paradójicamente una de sus pocas figuras de pura cepa *wasp* quien, desde principios de 1945, percibe Auschwitz como una ruptura de civilización.

El silencio de Sartre sobre el exterminio de los judíos de Europa se debe tanto a un contexto cultural y político como a una trayectoria individual. En la Francia de 1945, Auschwitz aparece como un acontecimiento trágico entre muchos otros, en el marco de una guerra jalonada de atrocidades y masacres.[47] Más allá de este contexto general, el itinerario individual de Sartre no le predispone a aguzar su mirada. Aunque la guerra represente un hito en su vida, como para todo francés de su generación, debe relativizarse su impacto. Su cautividad durante el invierno 1940-1941 no fue nada traumática. Lee *Sein und Zeit* de Heidegger y escenifica una obra equívoca, de inspiración vagamente bíblica, *Bariona*, que supera sin dificultad alguna la censura de las autoridades del campo.[48] A su regreso, se sumerge en la escritura y su actividad literaria no conocerá tregua. Pese a numerosas solicitudes, se niega a colaborar con la prensa autorizada pero, como la mayoría de escritores, no duda en publicar sus obras. En 1943, se acerca a la Resistencia. En resumen, aunque la guerra y la ocupación residan en el origen de su compromiso, no modifican en nada el curso de su carrera de escritor.

No ocurre lo mismo con los intelectuales judíos exiliados. Para Hannah Arendt, Günther Anders o Theodor W. Adorno, la guerra y el

47. La excepción que confirma la regla es un breve texto de Vladimir Jankélévitch escrito en 1943 y publicado en uno de los primeros números de *Monde juif*, en agosto de 1946. La naturaleza del genocidio judío, en el marco más amplio de las tragedias de la guerra, fue perfectamente descrita: «Quizá por vez primera unos hombres son perseguidos oficialmente, no por lo que *hacen*, sino por lo que *son*: expían su ser, y no su "haber"; no actos, una opinión política, una profesión de fe o un credo como los cátaros, los masones y los nihilistas, sino la fatalidad de un nacimiento». (véase V. Jankélévitch, *Monde juif*, agosto de 1946, p. 10. Agradezco aquí a Jean-Michel Chaumont el haberme señalado este texto.)

48. A. Cohen-Solal, pp. 285-286.

genocidio judío representan una profunda ruptura: el exilio, el hundimiento del universo social y cultural en el que se formaron, un cambio radical de la imagen que tenían de Alemania y Europa. Para Sartre, la guerra no será más que un paréntesis. Eso explica la profunda separación de sus *horizontes de visibilidad*, modelados por un estatuto social, una formación cultural y una experiencia totalmente diferentes. Hannah Arendt se enteró de la destrucción de los judíos de Europa en 1943, en Nueva York, y sufrió una violenta impresión, como si se abriese un abismo ante ella. Ahora bien, al final de la guerra, dicho abismo aún era inconcebible y en el fondo invisible para Sartre. Sería falso atribuir esta actitud simplemente a su condición de no judío. Como vimos, las reacciones de Raymond Aron, Vittorio Foa, Isaiah Berlin e Irving Howe no fueron diferentes en lo inmediato.

No obstante, el caso de MacDonald muestra que, ya durante la guerra, no era imposible ver y pensar Auschwitz sin ser una víctima. Él no era judío, no era ni un deportado político ni tampoco un intelectual exiliado. Por su formación cultural, no era erudito ni particularmente sensible al problema judío. Sus fuentes de información no eran más extensas que las de cualquier periodista de Nueva York; supo de la existencia de las cámaras de gas leyendo la prensa y sus contactos con los supervivientes de los campos nazis se limitaban a la persona de Bruno Bettelheim. Vivió el periodo de guerra en Nueva York, a salvo de los bombardeos. No presenció las redadas, no vio desaparecer a sus amigos y colaboradores judíos, pero siempre siguió con una mirada política el desarrollo del conflicto. En 1943, abandonó la redacción de *Partisan Review* que consideraba demasiado absorbida por preocupaciones de orden literario cuando la realidad de la época imponía a la cultura un deber de politización.[49] En resumen, no esperará al final de la guerra para ser un escritor «en situación».

«El escritor –escribía Sartre en su presentación de *Los Temps Modernes*– está *en situación* en su época: cada palabra tiene eco. Cada silencio también. Considero a Flaubert y Goncourt responsables de la represión de la Comuna, porque no escribieron ni una línea para impedirla. No era

49. M. Wreszin, p. 125.

www.scantopdf.eu

www.scantopdf.eu

asunto suyo, dirán algunos. ¿Pero acaso el proceso Calas era asunto de Voltaire? ¿Acaso la condena de Dreyfus era asunto de Zola?».[50] En 1945, el exterminio de los judíos no era el caso Calas ni el caso Dreyfus. Al mundo le absorbían otras preocupaciones. Los escritores *en situación* acogieron con silencio el retorno de los supervivientes de los campos de la muerte. Pero las cámaras de gas, ¿acaso eran asunto de MacDonald?

50. Citado en A. Cohen-Solal, p. 438.

Produced with S

Conclusión

RACIONALIDAD Y BARBARIE

La imagen del infierno

Una característica de la literatura sobre un universo que se concentra, presente tanto en los supervivientes anónimos como en los escritores célebres, consiste en describir esa experiencia como alegoría del *infierno*. Vassili Grossman, movilizado como reportero con el ejército soviético, presentaba en 1944 el «infierno de Treblinka».[1] Justo después de la guerra, Eugen Kogon publicaba su libro pionero sobre el Estado nazi, cuya traducción francesa tenía el significativo título de *L'enfer organisé*.[2] Hannah Arendt redactaba un ensayo sobre «La imagen del infierno» y Primo Levi tomaba prestado a Dante el título de un capítulo de *Si esto es un hombre*, «Los naufragados y los supervivientes», que cuarenta años más tarde se convertirá en el título de su último libro.[3] La naturaleza «infernal» de los campos de concentración era evocada por Robert Antelme, David Rousset y muchos otros testigos. Categoría a la vez no histórica y profundamente anclada en el imaginario colectivo, el infierno designaba una condición que trascendía la vida terrestre, que por tanto la humanidad no había vivido hasta entonces, pero cuyo horror parecía «representable» para el mundo tras Auschwitz. La imagen del infierno, que habita nuestra cultura desde la Antigüedad,

1. V. Grossman, *Années de guerre*, Autrement, París 1993.

2. E. Kogon, *L'enfer organisé. Le système des camps de concentration*, Éd. de La Jeune Parque 1947, reeditado con el título *L'État SS*, Éd. du Seuil, París 1970.

3. Sobre la relación entre la obra de Primo Levi y *La divina comedia*, véase Risa B. Sodi, *A Dante of our time. Primo Levi and Auschwitz*, Peter Lang, Fráncfort del Meno-Nueva York 1990.

www.scantopdf.eu

parecía la única capaz de transmitir el sentido de una experiencia radicalmente nueva, la del «hombre deshumanizado» y del exterminio moderno. Asumido como referencia paradigmática en la definición del mal, el infierno fue evocado por los supervivientes del genocidio para superar las carencias de un lenguaje que no podía restituir con palabras la realidad de la experiencia vivida.[4] Por su parte, los nazis forjaron una definición igual de poderosa de su empresa asesina, cuya huella encontramos en el de diario Johann Paul Kremer, médico de Auschwitz: *anus mundi*.[5]

Al interrogarse sobre la relación entre los campos de exterminio y las representaciones de la muerte en la historia del mundo occidental, George Steiner evocó Auschwitz y Treblinka como lugares en los que, surgido de sus entrañas, el infierno se mostraba finalmente en la superficie de la tierra. Expresión de la *inmanencia del infierno*, culminan según él una larga labor de imaginación. «En los campos –escribe Steiner– floreció la obscenidad milenaria del miedo y la venganza, cultivada en el espíritu occidental por las doctrinas cristianas de la condena.»[6] Erupción *infernal* que rompe irremediablemente las «simetrías de la civilización occidental», Auschwitz fue prefigurado por una larga tradición pictórica que, desde la Edad Media hasta el siglo XVIII, hizo de la representación del infierno una de sus principales obsesiones. Baste recordar las obras del Bosco o de Brueghel. Su carácter premonitorio lo reveló Felix Nussbaum, quien en 1944 pintaba un último «triunfo de la muerte», poco antes de su detención y deportación a Birkenau. Estos cuadros nos muestran, en una atmósfera apocalíptica, el espectáculo de la muerte en masa. Los paisajes no son campos de batalla, sino más bien vastos espacios, territorios sin fronteras, donde una multitud caótica y aterrorizada es torturada por figuras monstruosas o engullida por *máquinas de la muerte* cuyo funcionamiento aún es un misterio. Como en toda repre-

4. A. Wieviorka, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Plon, París 1992, p. 180.

5. E. Kogon, H. Langbein, A. Rückeri, *Les chambres à gaz secret d'État*, Éd. du Seuil, París 1987, p. 194.

6. G. Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue*, Gallimard, col. «Folio», París 1973, p. 66.

sentación del infierno, el paisaje queda marcado por la presencia del fuego. En cuadros como *El juicio final* del Bosco la muerte adquiere literalmente la forma de lo que Auschwitz no fue, es decir un *holocausto*,[7] un sacrificio humano exigido por Dios cuya voluntad de castigar ejecutan bestias monstruosas que tragan incesantemente, sin piedad ni descanso, a la multitud de pecadores alineados. En todas estas obras pictóricas, la muerte nunca pierde empero su carácter *épico*. La humanidad mutilada y aniquilada que representan parece gritar su sufrimiento. Dicho de otro modo, la muerte nunca reviste los rasgos de un proceso *organizado*, en el que se arrastren masas anónimas y sin rostro, seres «hundidos en el abismo más sombrío y profundo de la igualdad primigenia», seres que «murieron como ganado, como cosas que no tendrían cuerpo ni alma, ni siquiera un rostro que la muerte marcase con su sello». Precisamente en esta «igualdad primigenia» se reflejaba, según Hannah Arendt, «la imagen del infierno»,[8] confirmando así que la masacre industrializada y el «hombre deshumanizado» siguen siendo creaciones del siglo XX. El Bosco podía imaginar el Apocalipsis, pero no dibujar la topografía de las fábricas IG-Farben del campo de Auschwitz. El infierno de las cámaras de gas es un infierno científico, técnico, moderno. Implica la secularización, el advenimiento de un mundo que ya no conoce «el miedo al infierno».[9]

Aunque recurrente en toda la literatura sobre el nazismo, la alegoría del infierno parece olvidar dos aspectos esenciales: por una parte, en *La divina comedia*, como en toda la tradición cristiana, el infierno es un lugar de *expiación* donde cada condenado es consciente de su culpa y puede encontrar una razón de su suerte; por otra, se trata de un lugar

7. Aunque la palabra *holocausto* –adoptada especialmente por los medios de comunicación– ya sea de uso corriente, tiende implícitamente a conferir una justificación teológica a la tragedia judía, que de este modo aparece ora como un «castigo divino», ora como redención de la humanidad condenada por el martirio judío, etc. Por este motivo la palabra no es utilizada en estas páginas.

8. H. Arendt, «L'image de l'enfer» (1946), *Auschwitz et Jérusalem*, Éd. Deux Temps Tierce, París 1991, p. 152.

9. H. Arendt, «Religion et politique», *La nature du totalitarisme*, Payot, París 1990, p. 161.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

de sufrimiento y lamento, nunca de deshumanización. Los campos nazis cumplen una función muy diferente: allí se eliminan víctimas inocentes, únicamente culpables de *ser*.[10]

Si, como la definía Walter Benjamin, la historia no es un largo camino de la humanidad hacia el progreso sino más bien una montaña de ruinas que sube al cielo, entonces la relación entre los campos de la muerte nazis y el infierno de la pintura medieval deja de parecer arbitrario o infundado. Sin duda los campos de exterminio no estaban fatalmente inscritos en la historia, Hitler no era el heredero natural de Lutero ni tampoco la violencia de los *Einsatzgruppen* discernible en los genes germánicos. Pero Auschwitz también fue la culminación de una tendencia latente del mundo occidental, la irrupción en la superficie de la tierra de su infierno oculto, la conclusión de una larga trayectoria ya marcada por la violencia de las cruzadas, los exterminios de la conquista del Nuevo Mundo, el genocidio de los armenios y las masacres tecnológicas de la Primera Guerra Mundial. En este sentido, para Adorno las violencias del pasado ya implicaban teleológicamente la organización científica de la muerte.

Lo que las pinturas clásicas del infierno no podían prefigurar era el carácter *moderno* de la barbarie nazi; aunque fueron capaces de mostrar a la humanidad doliente en un universo de caos y desorden, no podían mostrar lo que Anders llamaba «el orden del horror».[11] *El infierno* de Dante y los cuadros del Bosco pueden satisfacer una profunda necesidad de la memoria colectiva que consiste en imaginar con formas grandiosas, con un registro trágico y coral, un acontecimiento irreductible a nuestros criterios tradicionales de representación. El carácter nuevo e imprevisto del exterminio –que fue no obstante un crimen contra la humanidad perpetrado por hombres– nos lleva a evocar su realidad mediante ciertas figuras alegóricas más familiares a nuestra mentalidad. Ahora bien, más allá de ciertas imágenes depositadas en los estratos profundos de nuestra memoria colectiva, que nos ayudan a descifrar acontecimientos ajenos a nuestra experiencia ordinaria, sabemos que, en la realidad de su funcio-

10. Véase G. Armanski, *Maschinen des Terrors. Das Lager (KZ und Gulag) in der Moderne*, Westfälisches Dampfboot, Münster 1993, p. 37.

11. G. Anders, *Kafka. Pour et contre*, Circé, Estrasburgo 1990, p. 100.

namiento, los campos de exterminio nazis se parecían mucho más a fábricas que al *Triunfo de la muerte* de Brueghel. Aunque la destrucción de millones de seres humanos sigue siendo inconcebible, la organización de los campos puede ser reconstituida como una síntesis de estructuras industriales, militares y penitenciarias. La muerte reinaba en un mundo cuyos elementos constitutivos –la fábrica, el cuartel, la prisión– pertenecen al conjunto de las modernas sociedades occidentales. Después de todo, no es casual que Auschwitz fuese a la vez un centro de exterminio (Birkenau) y un campo de trabajo (especialmente Buna-Monowitz, donde la industria química IG-Farben instaló sus talleres de producción de caucho sintético).[12] Ese sistema estaba tan perfeccionado que justificaba la descripción de un médico SS: «la cadena» *(am laufenden Band)*.[13] Estas dos estructuras –productiva y destructiva– estaban integradas en el conjunto de los campos de Auschwitz. Lo que allí se celebraba era *el triunfo de la muerte reificada*. Las fábricas de la muerte implicaban una rigurosa división del trabajo con etapas sincronizadas en el tiempo. Las cámaras de gas fijas permitían un «rendimiento» particularmente elevado: un convoy traía al campo a las víctimas que eran inmediatamente seleccionadas, despojadas de sus bienes, enviadas al gas y calcinadas. Todas estas etapas se desarrollaban en la misma jornada.[14]

La cadena

Los historiadores han subrayado las contradicciones intrínsecas de la Solución final, un proceso marcado por sucesivas rupturas y una progresiva radicalización, excluyendo la hipótesis de un plan preparado con mucha antelación. Entre las rupturas que preceden al exterminio, basta con recordar la *Blitzkrieg* contra la URSS, en 1941, que determina un salto cualitativo en la violencia de la guerra y permite que el antisemi-

12. Véase P. Hayes, *Industry and ideology. IG-Farben and the nazi era*, Cambridge University Press 1987.

13. R. Hilberg, *La destruction des juifs d'Europe*, Fayard, París 1988, p. 837.

14. W. Sofsky, *L'organisation de la terreur*, Calmann-Lévy, París 1995, pp. 323-324.

www.scantopdf.eu

tismo nazi se adhiera al gigantesco avance militar de la cruzada antibolchevique.[15] En cuanto a sus contradicciones, la más importante era sin duda el conflicto casi permanente, en el seno de las SS, entre los partidarios de una prioridad absoluta del exterminio (H. Himmler, R. Heydrich) y las fuerzas favorables a una mayor explotación de la mano de obra judía concentrada en los campos (O. Pohl, de la Oficina principal de administración y economía, WVHA). No se trata de difuminar las contradicciones del *proceso* de destrucción de los judíos que, en última instancia, se debían al carácter policrático del Estado nazi. Dichas contradicciones afectaban al mismo *Konzern* IG-Farben, interesado en la explotación de la mano de obra judía en el marco de un «exterminio por el trabajo», mientras producía el Zyklon B que permitía el funcionamiento de las cámaras de gas. El camino que conducía a Auschwitz no era lineal sino sinuoso, caracterizado por tendencias divergentes que con el tiempo fueron superadas por la sumisión del interés económico al imperativo de la aniquilación. Pero los procedimientos aplicados en los campos eran perfectamente «racionales» y científicos, esto es *modernos*. Auschwitz celebraba esa unión tan característica del siglo XX entre la mayor *racionalidad de los medios* (el sistema de campos) y la mayor *irracionalidad de los fines* (la destrucción de un pueblo). O, si se prefiere, sellaba con una tecnología destructora el divorcio entre la ciencia y la ética. En el fondo, había una sorprendente homología estructural entre el sistema de producción y el de exterminio. Auschwitz funcionaba como una fábrica productora de muerte:[16] los judíos eran la materia prima y los medios de producción no eran nada rudimentarios, al menos desde la primavera de 1942, cuando los camiones de gas itinerantes fueron sustituidos por instalaciones fijas incomparablemente más eficaces: las cámaras de gas. Allí se mataba con emanaciones de Zyklon B, un tipo de ácido prúsico especialmente preparado por las industrias químicas alemanas más avanzadas. Después los cuerpos de las víctimas ardían en los crematorios del campo, cuyas chimeneas recordaban las

15. Véase Arno J. Mayer, *La Solution finale dans l'histoire*, La Découverte, París 1990.

16. Véase la introducción de Z. Bauman a su obra fundamental, *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge 1989, p. 8.

formas arquitectónicas más tradicionales del paisaje industrial. Todo lo que podía recuperarse de las víctimas –tanto sus bienes como ciertos elementos de sus *cuerpos*– era amontonado en almacenes. Así, cuando la liberación de los campos, los aliados descubrieron montañas de cabellos, de dientes, de zapatos, de gafas, de maletas, etc.

La muerte reificada exigía un lenguaje apropiado, técnico y frío, a la medida de un crimen perpetrado sin pasión, sin desencadenamiento de odio, sino con el sentimiento de cumplir una tarea y ejecutar debidamente una labor metódica. El genocidio se convertía en la *Endlösung* («solución final»), las operaciones de gaseamiento de los *Sonderbehandlungen* («tratamientos especiales»), las cámaras de gas de las *Spezialeinrichtungen* («instalaciones especiales»), etc. Si esta *Amtsprache*, este lenguaje codificado, aspiraba a camuflar el crimen, también revelaba uno de sus principales rasgos: su dimensión burocrática, el indispensable eslabón entre la violencia «rutinizada» y la muerte reificada. Pero en los campos se mataba a hombres y el carácter humano del exterminio, aunque ocultado por la organización y el lenguaje, no podía ser «evacuado». Se respiraba un aire impregnado de un olor nauseabundo a carne quemada. Según varios testigos, durante ciertos periodos el humo de los crematorios invadía el cielo.

La racionalidad instrumental del genocidio nazi la encarnaba una multitud de burócratas que, atornillados a sus despachos en los cuatro confines del Tercer Reich y los países ocupados por los ejércitos alemanes, velaban por el buen funcionamiento de la máquina asesina.[17] Como en toda empresa moderna, cada cual ejecutaba tareas parciales y limitadas; pocos podían ejercer un control sobre el proceso en su globalidad. Casi todos eran perfectos burócratas, eficaces y concienzudos, que desempeñaban su labor movidos por el mero cumplimiento del deber. El exterminio era tan impersonal y anónimo como la máquina burocrática que lo ejecutaba. La Solución final exigía la participación de todas las instituciones del Estado nazi y de una gran parte de la sociedad alemana,

17. Walter Stier, antiguo jefe de la oficina 33 de la *Reichsbahn*, entrevistado por Claude Lanzmann en *Shoah,* declaraba: «Nunca puse los pies en Treblinka. Me quedé en Cracovia, en Varsovia, atornillado a mi despacho. –*Usted era un...* –Yo era un mero burócrata» (*Shoah*, Fayard, París 1985, p. 169).

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

así como la colaboración activa de los gobiernos de los países ocupados. Raul Hilberg enumeró las principales instituciones implicadas en el genocidio: la cancillería del Reich promulgaba las leyes y los decretos sobre los judíos; los ministerios de Interior, Educación, Economía, Finanzas y Justicia, ayudados por las Iglesias que proporcionaban «atestados de arianidad», se ocupaban de censarlos, separarlos y expropiarlos; los bancos gestionaban la «arianización» de las empresas judías, que así eran absorbidas por trusts alemanes; el Ministerio de Asuntos Exteriores negociaba las deportaciones de judíos residentes en las naciones ocupadas; el de Transportes organizaba su traslado en trenes especiales a los guetos y los campos de exterminio; las fuerzas armadas aseguraban el soporte logístico de las medidas de deportación y reclusión en guetos, coordinadas por el gobierno central instalado en Polonia; con sus diferentes oficinas y departamentos, la policía y las SS se encargaban primero de las acciones de exterminio de los *Einsatzgruppen*, y después de la administración de los campos de la muerte.[18] Todos los componentes de la policracia nazi –los diferentes órganos de la NSDAP y del Estado, las elites económicas y el ejército– estaban implicados en la solución final.

Aunque era imposible no preguntarse o no saber cuál era la finalidad del sistema, el engranaje podía funcionar perfectamente gracias a la integración de cada una de sus piezas, a partir de lo que Henry Ford y Frederick Taylor llamarían una «organización científica del trabajo». Para que cada tarea fuese ejecutada, bastaba con que el espíritu de sumisión y disciplina, e incluso una cierta «ética de la responsabilidad»[19] estuviesen bien arraigados en la mentalidad de los funcionarios del régimen. Así, esta racionalidad parcelada y ciega proporcionaba a un ejército de empleados y técnicos de la muerte la coartada necesaria para creerse inocentes. Si Rudolf Hoess cumplía limpiamente una labor de verdugo, redactando cada noche la lista de sus víctimas, otros se limitaban a regis-

18. Véase R. Hilberg, *Exécuteurs, victimes témoins. La catastrophe juive 1933-1945*, Gallimard 1994, cap. II.

19. Empleamos la fórmula «ética de la responsabilidad» en sentido weberiano para definir la actitud de quien no actúa en nombre de ciertos valores, sino sobre todo para lograr objetivos prácticos y racionales. No debe confundirse con el «principio de responsabilidad» ilustrado por Hans Jonas (*Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Éd. du Cerf, París 1990).

trar los horarios de salida y llegada de los convoyes con destino a Auschwitz, Treblinka y Majdanek. He aquí una típica tendencia de la moderna sociedad industrial, muy lúcidamente descrita por Max Weber: «Una vez alcanzado su desarrollo completo –escribe en *Economía y sociedad*–, la burocracia reposa particularmente en el principio *sine ira ac studio*. Al "deshumanizarse", es decir, eliminar de las tareas administrativas *(Amtgeschäfte)* el amor, el odio y todas las emociones, especialmente los sentimientos irracionales y desprovistos de cálculo, cumple su naturaleza específica, en sumo grado apreciada por el capitalismo, y demuestra su virtud.» La civilización moderna, prosigue Weber, está dominada por la figura del «especialista» *(Fachmann)*, tan «rigurosamente "objetivo" como indiferente a los asuntos de los hombres».[20]

La encarnación más inquietante de este espíritu de racionalización y eficacia técnica era el arquitecto Alfred Speer, ministro del armamento a partir de 1942 y principal organizador de la máquina de guerra nazi. En sus memorias, se regodeaba citando un artículo publicado en 1944 por un periódico inglés, que lo presentaba como el prototipo «del técnico puro, del hombre brillante que no pertenece a ninguna clase y no se ata a ninguna tradición, que no conoce otro objetivo que seguir su camino en el mundo con la sola ayuda de sus capacidades de técnico y organizador».[21]

Tras la guerra, todos los responsables, o casi, intentarán justificarse afirmando durante los juicios que no sabían nada, que se habían limitado a ejecutar órdenes. Más allá de quienes concibieron el sistema, la culpabilidad de los ejecutores estaba tan extendida y, al mismo tiempo, disuelta en la complejidad burocrática, jerárquica y funcional del sistema de censado-concentración-deportación-eliminación que era casi indefinible.[22]

20. M. Weber, *Geschichte und Gesellschaft*, Kiepenheuer & Witsch, Colonia 1964, t. II, p. 718.

21. Albert Speer, *Au cœur du Troisième Reich*, París 1971. Tzvetan Todorov cita este pasaje y añade el siguiente comentario: «Speer o el triunfo del pensamiento instrumental» (*Face à l'extrème*, Éd. du Seuil, París 1991, p. 191).

22. Para P. Vidal-Naquet, «lo esencial es la negación del crimen en el interior del crimen mismo» (véase «Le défi de la Shoah à l'histoire», *Les juifs, la mémoire et le présent II*, La Découverte, París 1991, p. 232).

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

En los campos de exterminio, la muerte había perdido su carácter épico; allí las víctimas no eran ejecutadas por otros hombres, sino engullidas por una máquina asesina. Como escribió Geoffrey Hartman, ni siquiera tenían «derecho a morir como seres humanos».[23] En las cámaras de gas, la muerte era, por primera vez, anónima y «limpia». Durante su agonía, la única sangre era la de las víctimas que se pisoteaban y se arañaban. Auschwitz aparecía en efecto como una suerte de Behemoth moderno, no ya como un «monstruo del caos» sino más bien un triunfo del «orden del horror» y de la muerte industrializada. Como en toda industria moderna, el engranaje corría el riesgo de encallarse si uno sólo de sus elementos no se integraba en el conjunto –declaraba uno de los funcionarios de Auschwitz durante el juicio de Fráncfort, en 1960–.[24]

No por subrayar el carácter moderno de la barbarie nazi –su racionalidad instrumental– damos una explicación histórica, pues en ésta interviene un enmarañamiento de causas que van del impacto del antisemitismo moderno a las especificidades de la historia nacional alemana, de la obsesión hitleriana por el «judeobolchevismo» a la erupción de violencia durante la guerra de conquista contra la URSS, causas que hunden sus raíces en la corta y la larga duración. En este contexto histórico, una clave esencial del genodicio judío reside en la fusión dinámica de la biología racial y la técnica moderna.[25] Si bien la racionalidad instrumental no basta para *explicar* Auschwitz, constituye no obstante la condición necesaria e indispensable. Si bien Auschwitz no fue la culminación inevitable de la moderna sociedad industrial, ésta fue una de sus premisas y resultó perfectamente compatible con el sistema taylorizado de producción de la muerte.

23. G. H. Hartman, «The book of destruction», en S. Friendländer (ed.), *Probing the limits of representation. Nazism and the «Final Solution»*, Harvard University Press, Cambridge 1992, p. 320).

24. Véase R. Hilberg, *Exécuteurs, victimes, témoins*, p. 43.

25. D. Peukert, «Alltag und Barbarei. Zur Normalität des Dritten Reiches», en D. Diner (ed.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Fischer, Fráncfort del Meno 1987, p. 59. Véase también Ernest Mandel, *The meaning of the Second World War*, Verso, Londres 1986, p. 91.

El exterminio fue un acontecimiento *anormal* propiciado por una trágica constelación de circunstancias históricas (la guerra, la «cruzada» contra la Rusia bolchevique, etc.), y ejecutado con procedimientos inscritos en la *normalidad* del mundo moderno (la racionalización, la burocratización, la industrialización).[26] Pero Auschwitz también marca una ruptura con las formas de la civilización industrial moderna descrita por Max Weber (la búsqueda racional del beneficio) y por Karl Marx (la acumulación de capital y la producción de plusvalía). Si los campos de exterminio funcionaban como fábricas, su producto final –la muerte– no era ni una mercancía ni una fuente de beneficio. La destrucción se convertía en un fin en sí que entraba en contradicción con la misma lógica de la sociedad que la engendró, pues sería imposible encontrar una racionalidad económica en ese sistema de aniquilamiento. Llevada a sus consecuencias extremas en el genocidio, la biología racial rompía también con la lógica tradicional del antisemitismo, que necesitaba a los judíos para convertirlos en chivos expiatorios siempre disponibles; eso implicaba preservar a sus enemigos y mantener el blanco de un odio ancestral constantemente renovado.[27] Con el exterminio, el antisemitismo se radicalizaba al punto de negar sus propios fundamentos.

El proceso de destrucción de los judíos de Europa analizado por Hilberg en sus diferentes etapas –definición, expropiación, concentración, deportación, exterminio–[28] revela todo el potencial de violencia que alberga el mundo moderno. Aunque en el origen de Auschwitz está la voluntad, la *intención* de aniquilar, ese crimen implica ciertas *estructuras* fundamentales de la sociedad industrial. Todos los componentes ideológicos y técnicos que caracterizan a las violencias de este siglo encuen-

26. A partir de esta constatación J.-M. Chaumont propone una lectura del genocidio judío que, en vez de *normalizar* el pasado, se traduce más bien en una *desnormalización* del presente (J.-M. Chaumont, «Auschwitz oblige». Cronologie, periodizzazioni, intelligibilità storica», en E. Traverso (ed.), *Insegnare Auschwitz. Questioni etiche, storiografiche ed educative della deportazione e dello sterminio*, Bollati-Boringhieri, Turín 1995, pp. 40-65.

27. Véase D. Claussen, *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Fischer, Fráncfort del Meno 1987, p. 185.

28. Véase R. Hilberg, *La destruction des juifs d'Europe*, p. 51.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

tran su cristalización en Auschwitz. El genocidio judío lograba fusionar el antisemitismo y el racismo estudiados por Hannah Arendt con la prisión de Michel Foucault, la fábrica capitalista de Marx y la administración burocraticorracional de Max Weber. En este sentido se erige como paradigma de la barbarie moderna.

En el plano cultural e ideológico, el nacionalsocialismo era un híbrido, una mezcla ecléctica de arcaísmo y modernidad, de rechazo de la *Aufklärung* y de utopía «científica» (el triunfo de la biología racial), de negación de la *Zivilisation* en nombre de los valores ancestrales del *Volk* y reafirmación de la raza aria con los medios de la técnica. Para Goebbels, la ideología nacionalsocialista era una *stahlernde Romantik*, un «romanticismo de acero», síntesis de los bosques bávaros y las fábricas Krupp. Hitler heredó de la «Revolución conservadora» el proyecto de integrar la técnica y la industria en una visión del mundo reaccionaria.[29] Fue el primer político europeo que utilizó el avión para sus campañas electorales y no dudaba en definirse como un «loco de la técnica».[30] Thomas Mann caracterizó acertadamente al nacionalsocialismo como una forma de «romanticismo altamente tecnificado».[31] En el Tercer Reich, las mitologías teutónicas encontraron un *modus operandi* en las industrias productoras del Zyklon B. Aunque suponga considerar Auschwitz como un fenómeno *histórico* complejo, donde interactuarían pulsiones de naturaleza diferente, no cabe duda de que su motivación decisiva –la biología racial– también participaba en la dimensión *moderna* del nacionalsocialismo y que sus formas de realización –las cámaras de gas– hacían gala de una «racionalidad» perfectamente típica de las sociedades indus-

29. Véase J. Herf, *Reactionary modernism. Technology, culture and politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, Nueva York 1984; L. Dupeux, «"Révolution conservatrice" et modernité», en la compilación por él dirigida *La «Revolution conservatrice» dans l'Allemagne de Weimar*, Éd. Kimé, París 1992, y Rolf Peter Sieferle, «Modernität, Technokratie und Nazionalsocialismus», *Die konservative Revolution*, Fischer, Fráncfort del Meno 1995, p. 208.

30. Véase Marlis Steinert, *Hitler*, Hachette, París 1992, p. 189; Ian Kershaw, *Hitler. Essai sur le charisme en politique*, Gallimard, París 1995, p. 190.

31. Citado en Peter Reichel, *La fascination du nazisme*, Éd. Odile Jacob, París 1993, p. 92. Se trata de una obra indispensable para comprender esta dimensión del fenómeno nazi.

triales del siglo XX. Dicho de otro modo, el nacionalsocialismo anunciaba «el intento de realizar el proyecto de la modernidad en la variante específica de un orden racial».[32]

También la ciencia es contaminada por el nacionalsocialismo: la biología y la física alemanas se plegaron a los paradigmas de la «higiene racial» y los campos también funcionaban como lugares de experimentación médica. Aunque Mengele era un verdugo, sus prácticas no carecían de un rigor científico que a veces rozaba la obsesión maníaca. Por otra parte, las latas de Zyklon B eran almacenadas en las farmacias de los campos y a menudo transportadas por las ambulancias de la Cruz Roja.[33] En Auschwitz también cayó el mito de la «neutralidad de la ciencia», pues las disciplinas médicas aportaron una contribución esencial a las prácticas de esterilización, eutanasia y genocidio.[34]

Auschwitz y la modernidad

Auschwitz no puede considerarse la consecuencia ineludible, natural y necesaria de la modernidad, pues la erupción de violencia que allí tuvo lugar no constituye la condición *normal* del mundo moderno. No obstante, el proceso de exterminio implicaba la modernidad y sería simplemente inconcebible sin la tecnología y la racionalidad instrumental de la misma. Forma industrializada de la barbarie, el genocidio judío representa *una manifestación patológica de la modernidad* más que su negación.[35] Indudable producto de la historia alemana con todas sus especificidades, la Solución final no puede ser considerada expresión de una resistencia irracional al advenimiento de la modernidad, ni conse-

32. Norbert Frei, *L'État hitlerien et la société allemande 1933-1945*, Éd. du Seuil, París 1994, p. 243.

33. R. Hilberg, *La destruction des juifs d'Europe*, p. 843. Véase también Mario Biagioli, «Science, modernity, and the final solution», *Probing the limits of representation*, p. 203.

34. J. P. Beaud, «Genèse institutionelle du génocide», en J. Olff-Nathan (ed.), *La science sous le Troisième Reich*, Éd. du Seuil, París 1993, p. 185.

35. Véase D. Peukert, *Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde. Anpassung. Ausmerze und Aufbegehren unter dem Nationalsozialismus*, Bund Verlag, Bonn

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

cuencia monstruosa de los residuos de una barbarie arcaica preservada por un *deutsche Sonderweg*. Revela más bien la posibilidad de una variante antihumanista de la racionalización, un proceso con cabeza de Jano cuyos hijos legítimos no sólo son la democracia liberal y la esperanza emancipadora de las Luces.[36] Como un violento seísmo que desfigura la superficie de la tierra pero no contradice en nada su estructura interna, el exterminio nazi fue un acontecimiento histórico singular y excepcional, por tanto anormal, cuya *posibilidad* se inscribía en la *normalidad* de la sociedad moderna. Más allá de sus causas profundas (el antisemitismo) y sus circunstancias históricas contingentes (la guerra), Auschwitz encontraba sus premisas en la industrialización y en una racionalidad ciega, libre de toda imposición ética, que pueden traducirse en un orden del terror y en la organización de la masacre.

Si pensamos que la Solución final hundía sus raíces en el seno de las sociedades del siglo XX, aparece como un test de las posibilidades ocultas de la sociedad moderna. Auschwitz surgió en el marco de nuestra civilización, cuando ésta había alcanzado un alto nivel económico, industrial, científico e intelectual. Su modernidad debe tanto a la técnica de las fábricas de la muerte como a su trasfondo psicológico, modelado por una racionalidad burocrática que postula una gestión administrativa impersonal, sin ninguna interferencia de orden ético. A la monopolización estatal de la violencia se une una producción adecuada de indiferencia moral, como por ejemplo la de los funcionarios que gestionaban meticulosamente la organización de los ferrocarriles del Reich sin preguntarse jamás qué transportaban los trenes con destino a Auschwitz, Treblinka y Sobibor, ni cuál era la suerte de sus pasajeros. O también, para mencionar el caso más extremo, la de Rudolf Hoess, el comandante de Auschwitz, quien acogió la orden de instalar las cámaras de gas en Birkenau como una tarea totalmente ordinaria: «No debía reflexionar;

1982, p. 296. Véase también el ensayo de A. Von Saldern, «*Statt Kathedralen die Wohnmaschine*. Paradoxien der Rationalisierung in Kontext der Moderne», en la compilación en memoria de D. Peukert, bajo la dirección de F. Bajohr, *Zivilisation und Barbarei. Die widerspruchlichen Potentiale der Moderne* (Christians, Hamburgo 1991, pp. 168-192).

36. Véase Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, pp. 12-18, 27-30.

debía ejecutar la consigna. Mi horizonte no era lo suficientemente amplio como para formarme un juicio personal sobre la necesidad de exterminar a los judíos».[37]

Auschwitz fue el resultado de la fusión de la biología racial con la técnica y las fuerzas de destrucción de las sociedades industriales. Este genocidio nació del encuentro fatal del antisemitismo moderno, biológico y racial, con el fascismo, dos polos oscuros y siniestros de la modernidad que encontraron una síntesis en Alemania pero que, por separado, ya estaban ampliamente difundidos en la Europa de entreguerras. En este sentido, mucho más que una especificidad alemana, Auschwitz constituye una tragedia de la Europa del siglo XX.

Desde una visión de la historia dominada por la idea de progreso, el exterminio de los judíos se ha interpretado a menudo como expresión de una recaída de la sociedad civilizada en la barbarie. Precisamente esta concepción impregnaba a la cultura antifascista alemana y europea de los años treinta, y encontró destacados defensores en la posguerra. Para Georg Lukács, el nazismo era la expresión de una tendencia reaccionaria, irracionalista y romántica, profundamente enraizada en la historia de Alemania.[38]

En cuanto a Norbert Elias, entendió el genocidio como consecuencia de un movimiento de «descivilización» *(Entzivilisierung)*,[39] que desembocó en un régimen cuyo líder se inspiraba en una visión del mundo «preindustrial» (*ibid.*, pp. 475-476). En su gran obra de 1939, *Über den Prozess der Zivilisation*, definía a la sociedad civil como el resultado de un progreso en sentido único, marcado tanto por una mejora gradual de las costrumbres (el *civismo*) como por la «sociogénesis del Estado», a saber, la extensión del derecho y la monopolizacion de la violencia a manos de un poder central. En el fondo, historifica y enriquece el concepto de «civilización» forjado en el siglo XVIII, sin modificarlo sustan-

37. R. Hoess, *Le commandant d'Auschwitz parle*, La Découverte, París 1995, p. 195.

38. G. Lukács, *Die Zerstrung der Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlín 1954 (trad. fr. L'Arche).

39. N. Elias, *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. Und 20. Jahrhundert*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1989, p. 259.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

cialmente.[40] Desde esta perspectiva, concibe Auschwitz como una recaída de la sociedad en un estadio «precivilizado».

Más recientemente, Eric J. Hobsbawm consideró la barbarie como el rasgo principal del siglo XX.[41] Tras la caída de Napoleón –escribe citando a Clausewitz–, el principio según el cual la nación victoriosa no debía masacrar prisioneros de guerra ni transformar a las poblaciones civiles en objetivos militares ya parecía aceptado por todos. Ahora bien, basta con evocar los veinte millones de víctimas *civiles* de la Segunda Guerra Mundial para tener una idea de los «progresos» realizados en un siglo y medio. En su opinión, lo que nos ha impedido caer completamente en las tinieblas es la supervivencia de un conjunto de valores heredados de las Luces, defendidos de diferentes formas tanto por la izquierda como por la derecha liberal.

El diagnóstico de Hobsbawm es sin duda irreprochable en muchos aspectos, pues la barbarie del siglo XX se intentó combatir en nombre de valores heredados de las Luces: constituyen los fundamentos de una idea universal del hombre que el nazismo quería destruir. Lo que las tesis de Hobsbawm y Elias olvidan en cambio es la «dialéctica de la *Aufklärung*», el carácter íntimamente contradictorio del proceso de civilización. Pese a su voluntad de borrar la Revolución francesa y sus principios, el nazismo era a su vez un producto de la modernidad y de la civilización occidental. Desde este punto de vista, los campos de exterminio no representan una «regresión» de la sociedad hacia el pasado, hacia una primordial edad de barbarie poblada, según Vico, por *grossi bestioni di niuno raziocinio*, sino un fenómeno histórico radicalmente nuevo: no es la consecuencia de un progreso de «descivilización», ni de una «salida»

40. La referencia es evidentemente a *Über den Prozess der Zivilisation*, publicado originariamente en Basilea en 1939, traducido al francés en dos volúmenes, *La civilisation des mœurs* y *La dynamique de l'Occident* (Calmann-Lévy, París 1973 y 1975).

41. Eric J. Hobsbawm, *Age of extremes. The short twentieth century 1914-1991*, Pantheon Books, Nueva York 1994. Dicha tesis fue esbozada en esta obra y precisada por Hobsbawm en «Barbarism: a user's guide» (*New Left Review* 1994, n. 206, pp. 44-54).

42. J. Habermas, «Conscience historique et identité post-traditionelle», *Écrits politiques*, Éd. du Cerf, París 1990, pp. 226-228.

de Alemania de la cuna de Occidente,[42] sino la expresión auténtica de uno de los rostros de nuestra civilización.[43] Una de las condiciones para la creación de los campos de exterminio es precisamente la monopolización estatal de la violencia, es decir, lo que desde Hobbes a Weber y Elias se consideró uno de los rasgos esenciales del proceso de civilización. En el estado encontramos efectivamente el origen de todos los genocidios del siglo XX.[44]

Al mismo tiempo, Auschwitz marca el hundimiento de una idea de «sociedad civil» legada por las Luces, sintetizada en la reivindicación de un «derecho cosmopolítico» basado en el reconocimiento del carácter universal de la humanidad y en el principio según el cual el uso de la fuerza ya sólo serviría para obtener justicia.[45] Al sacar a la luz la dialéctica profunda del proceso de civilización, con todo el potencial de violencia e inhumanidad que implica, Auschwitz supuso *una ruptura de civilización*. La Solución final constituye una cesura histórica porque el judaísmo es una de las fuentes del mundo occidental, cuyo recorrido ha acompañado durante milenios. Exterminar a los judíos significaba pues socavar las bases de nuestra civilización, intentar amputarle uno de sus principales fundamentos. Esa razón explica sin duda por qué sólo tras la experiencia de los campos nazis la noción de genocidio entró en la conciencia y el vocabulario de Occidente.

Con los campos de exterminio se cuestionó radicalmente el fundamento mismo de la existencia humana –y en particular el reconocimiento de la humanidad del Otro–. En este sentido, Auschwitz constituye un «eclipse de lo humano».[46] No se trataba de colonizar un continente, de reducir a un grupo humano a un estado de esclavitud o de eliminar a un

43. Véase M. Löwy, «Modern barbarisms: notes on the fiftieth anniversaries of Auschwitz and Hiroshima», *Monthly Review*, n. 4, 1995, pp. 26-29.

44. Véase Yves Ternon, *L'État criminel. Les génocides au XXe siècle*, Éd, du Seuil, París 1995.

45. Sobre la génesis del concepto de «sociedad civil», en sus diferentes acepciones, véase Norberto Bobbio, *Stato, governo, società* (Einaudi, Turín 1985, cap. II) y Claude Gautier, *L'invention de la société civile. Lectures anglo-écossaises: Mandeville, Smith et Ferguson* (Presses Universitaires de France, París 1993).

46. R. Draï, *Identité juive, identité humaine*, Armand Colin, París 1995, p. 412.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu

enemigo político. A diferencia de las violencias, las masacres y los genocidios del pasado, la destrucción nazi pretendía ser total, no se atenía a un proyecto de dominación política o social, sino que surgía de un intento de remodelar biológicamente a la humanidad.

Para Hannah Arendt, los campos de exterminio se inscribían en un proceso de aniquilación global del hombre bajo el totalitarismo; para Adorno y Anders, simbolizaban la barbarie engendrada por la modernidad occidental, donde tecnología y racionalidad se transformaban en herramientas de destrucción; para Celan, Auschwitz marcó para siempre el arte y la cultura, y toda su poesía fue la búsqueda desesperada de un nuevo lenguaje del dolor y el duelo; para Levi, testimoniar este desgarro de la historia era un deber ético de los supervivientes, que así ayudaban al mundo a comprender; para Améry, designar esta herida, reconocer el abismo de su hondura y decir su resentimiento era el primer paso hacia una «moralización de la historia», una medida indispensable para que la vida volviese a ser aceptable y concebible.

Todos dirigieron a su experiencia y su época la mirada del Angelus Novus. Ninguno de ellos habría aceptado una visión de la historia donde los totalitarismos fuesen meros accidentes en el recorrido hacia la edad del triunfo ineludible y definitivo de la democracia liberal. Auschwitz era para ellos una advertencia permanente contra las potencialidades negativas y destructoras de nuestra civilización. Si su singularidad se basaba en su carácter de experiencia extrema, su alcance universal lo convertía en un paradigma, un acontecimiento sin duda no incomparable ni suprahistórico, sino parangón de la barbarie del siglo XX. Ante Auschwitz, las demás heridas del siglo no parecen en absoluto banalizadas; ahora la menor ofensa a la dignidad del hombre se hace intolerable.

Con la excepción de Sartre y MacDonald, todos los autores analizados en este libro son judíos; perseguidos o condenados a causa de sus orígenes, nunca habrían podido recusar su condición judía. Como escribía Hannah Arendt, cualquier otra actitud habría sido «una grotesca y peligrosa evasión de la realidad».[47] Pero su condición judía se ins-

47. H. Arendt, «De l'humanité dans de "sombres temps"», *Vies politiques*, Gallimard, París 1974, p. 27.

cribía en el prisma de la herencia universal de Auschwitz. Nunca habrían aceptado hacer de su sufrimiento la fuente de un culto privado o una «aura» celosamente preservada. El desgarro experimentado por Jean Améry entre la «obligación» y la «imposibilidad» de ser judío no podía encontrar su desenlace en una teodicea del «holocausto»; el imperativo categórico de Adorno –«pensar y actuar de tal modo que Auschwitz no se repita»– no era una llamada para una bomba atómica israelí; la percepción del genocidio judío por Primo Levi como «un agujero negro» que desafía la inteligibilidad racional e histórica no tenía nada en común con el dogma del misterio sagrado de Auschwitz;[48] la noche y la ceniza de los poemas de Paul Celan no pertenecían a la misma estética que el blanco y negro de la cámara de Steven Spielberg.

«En cada época –escribía Benjamin– hay que intentar arrancar la tradición del conformismo que quiere apoderarse de ella.»[49] Con este espíritu, el presente libro ha emprendido, orientado y balizado su recorrido a través de la literatura sobre Auschwitz. Pensar Auschwitz es *intentar comprender*, a pesar de la arrogancia y las aporías de la razón, al margen de las conmemoraciones oficiales y más allá de las prohibiciones dogmáticas; intentar comprender para «moralizar la historia», para no olvidar a los vencidos, para, según la expresión de Ernst Bloch, comprender finalmente «el caminar erguido de la humanidad».

48. Véanse a este respecto las pertinentes observaciones de Tzvetan Todorov, *Les abus de mémoires*, Arléa, París 1995, pp. 35-36.

49. W. Benjamin, «Thèses de philosophie de l'histoire», *Essais, 1935-1940*, Denoël-Gonthier, París 1980, p. 198.

www.scantopdf.eu
www.scantopdf.eu